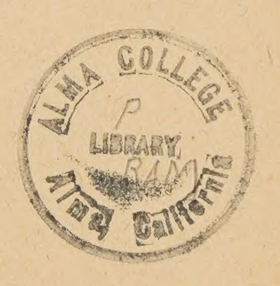
REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

VINGT-DEUXIÈME ANNÉE

1946



DIRECTION : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

ADMINISTRATION : 9, rue Montplaisir (C/C. n° 593, Toulouse)

ASSURANCE ET RISQUE

Actualité du problème.

Ce couple d'idées en apparence contraires réunit en lui deux tendances de notre époque. Pour parer à notre ignorance du lendemain, l'Etat, aussi bien que l'initiative privée, mettent au point des systèmes variés d'assurances, qui nous garantissent contre les caprices de la Fortune, cette déesse aux yeux bandés. Mais en même temps s'exalte le goût de l'entreprise et du risque, où l'homme expose et dépense ce qu'il a pour construire du neuf, selon cette devise : vivre dangereusement. Bien que plus en sûreté au sol et dans un port, l'avion et le navire sont pourtant construits pour aborder les périls de la mer et du ciel, comme si l'assurance résidait dans le risque lui-même et naissait du courage qui l'affronte et non de l'effort pour s'y soustraire, fruit de la crainte. Parce que l'avenir est indécis et n'est pas fixé d'avance, ne nous appartient-il pas de le faire, et de nous assurer de notre destin, d'en être les auteurs ? Lié à celui de l'avenir et du présent, le contraste, qui provoque ici la réflexion, tiendrait donc à ce que nous sommes dans le temps, qui passe, et se rattacherait plus profondément encore à celui du temps et de l'éternité. Tandis que l'éternel est par nature du définitif, qui ne court plus de risques, le temps au contraire, par les problèmes qu'il pose, mène droit à l'opposition comme à la liaison de l'assurance du risque. Voici comment :

Dans un rapprochement de Marcel Proust et de Meredith, Ramon Fernandez reconnaissait au premier une mentalité rétrospective et chez le second un tour d'esprit prospectif (1). Les préoccupations de Proust se dirigent toutes en arrière : *A la recherche du Temps Perdu,* pour le res-

(1) Ramon FERNANDEZ, *Messages*, 4e édit., pp. 48-54.

susciter dans le présent. Il n'est alors pas question de progrès spirituel. Celles de Meredith, au contraire, vont à l'avenir, dont il a le souci pour s'y engager. Aussi Ramon Fernandez voit-il, avec raison, dans ses ouvrages, quelque chose de plus artistique et de plus complètement humain. Puisque nous sommes ici-bas en mouvement, en chemin, et que tout voyage se définit plus par le terminus que par le point de départ, notre vie se comprend plutôt en fonction du futur que du passé. Si nous sommes préoccupés, c'est du lendemain seul. Qui se met en route s'arganise pour aboutir; et s'il arrive, ce n'est pas précisément pour s'en aller, mais pour séjourner. La mémoire ainsi nous est moins nécessaire que la prévoyance. D'ailleurs elle ne nous est pas donnée uniquement pour elle-même, mais pour permettre de bien faire face au présent et d'assurer l'avenir. L'homme se souvient pour comprendre le moment actuel, s'y adapter, prévoir les suivants. Il prévoit afin de pourvoir et Leibnitz (1) soude subvenir à souvenir. Le souvenir est un moyen de subvenir aux besoins d'aujourd'hui et de demain. L'histoire évoque devant nous les siècles morts pour éclairer les événements contemporains et notre marche en avant. Nous dépendons de ce qui n'est plus, parce que nous sommes orientés vers ce qui n'est pas encore, pour le créer, l'inventer, le réaliser. Telle est la loi de ce qui vit, à plus forte raison de l'homme qui pense et veut.

A des remarques pareilles sur Marcel Proust, Gabriel Marcel en ajoutait une autre (2) : que le tragique était normalement absent de son œuvre. L'idée de tragique est liée à celle d'enjeu, d'une certaine unité actuelle, idéale et spirituelle, qui, dans sa tendance vers des fins plus ou moins clairement représentées, rencontre de la résistance. Ce qui suppose évidemment un avenir, qui se décide dans le présent, un présent gros de l'avenir. Le passé, considéré en lui-même, n'a plus de rôle ici. Il est chose résolue, qui

(1) Leibnitz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, liv. I, ch. 1, § V (édit. Gehrardt, t. 5, p. 73). — René Le Senne, *Obstacle et Valeur*, pp. 279-282, remarque que l'existence vraiment conçue est prospective et non rétrospective.

(2) Gabriel Marcel, *Note sur l'Evaluation Tragique (Journal de Psychologie*, 1926, p. 76).

n'a plus à se régler. Tout au plus le fera-t-on revivre. A preuve cette personne, qui racontait les circonstances mêlées de tragique et de comique qu'elle avait traversées. Son récit causait plus de sourires que d'émotion. Comme elle s'en étonnait : « Comment voulez-vous, lui dit-on, que l'on soit saisi sérieusement, puisque vous êtes là, saine et sauve ? » Un péril passé n'est plus un péril. Le tragique exige une situation donnée et en elle une valeur personnelle, intime, menacée, contrariée ; le tout dans une évolution dont l'issue est incertaine. Pour comporter du tragique, le présent doit impliquer des changements imminents possibles dûs à des risques. Risque. futur, incertitude et tragique, tout cela se tient étroitement ici.

Ces analyses ont une portée générale plus qu'esthétique. Si l'art est parfaitement lui-même, atteint le tragique et nous captive, lorsqu'il met un personnage en face de perspectives à redouter, comme il est l'imitation de la vie, concluons que le tragique et le risque font corps avec l'existence dans la mesure où elle est un présent incertain, une éventualité indécise qu'il s'agit d'envisager. Ramon Fernandez constatait que Meredith ne prenait conscience de la vie que par une tension de son être, qui excluait la passivité en même temps qu'elle réclamait la création. Il n'y a pas moyen de faire autrement, quand la vie en général, et plus encore la vie humaine, œuvre d'intelligence et de volonté, est « la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde (1) ». Elle est espérance à réaliser puisqu'elle est obligatoirement progrès. Le vivant, et surtout l'homme, qui ne sont pas les auteurs de leurs jours, restent les auteurs de leur destin, dont ils ont la spontanéité, ou mieux la responsabilité dans la liberté.

Or voilà le risque tragique ! Pour garantir le lendemain, nous disposons d'aujourd'hui dont nous nous croyons assurés. Plus favorisé qu'hier qui n'est plus ou que demain qui n'est pas encore, lui, du moins, il est maintenant. En lui donc il faut vivre. Nul ne prépare l'avenir en s'y

(1) Henri Bergson, *L'Energie Spirituelle*, p. 25,

transportant ; il est alors dans le rêve ; mais en étant attentif au présent pour en discerner les possibilités. Or c'est la difficulté, l'anxiété. Faire l'avenir, qui n'est pas, avec l'actuel qui est, qu'est-ce sinon engager ce qui est pour ce qui n'est pas, ce que nous avons bel et bien pour ce que nous n'avons pas ? Par la plume de Lafontaine la sagesse populaire proteste :

Un Tiens vaut, ce dit-on, mieux que deux Tu l'auras :
L'un est sûr, l'autre ne l'est pas (1).

Pourquoi compromettre le certain pour l'incertain ? Il est évident que l'actuel est. Le futur, lui, n'est pas. Il est incertain qu'il soit jamais. Tout au plus est-ce un possible, un peut-être. Il sera ; peut-être ! Peut-être aussi n'arrivera-t-il point ! A quoi bon lâcher la proie pour l'ombre, le réel pour l'imaginaire ? Tous ces projets qui nous tourmentent, ne serait-il pas opportun de s'en débarrasser définitivement ?

Voici pire encore. Ce présent d'allure si assurée est l'inconsistance même. En lui nul des avantages prétendus ! Avons-nous vraiment le droit de dire qu'il est, lui qui s'évanouit sans cesse. S'il passe et s'écoule, il est à peine avantagé ;

Le moment où je parle est déjà loin de moi (2) !

On comprend certes ! que l'homme ne s'en contente pas, et, dans l'espoir de mieux, aille vers l'avenir. Il ne dispose pourtant que de lui et ne le saisit que pour le laisser échapper. De l'avenir, qui n'est pas et s'enfonce dans le passé, qui n'est plus, voilà notre « maintenant » ! Rien de sûr en lui ! Ne disons pas qu'il est, mais plutôt qu'il n'est pas, ne se maintient pas, s'il s'enlise dans le néant. Sur les sables mouvants comment construire ? Dans l'analyse des sentiments du cœur devant l'imminence d'une séparation, Paul Valéry a noté ce désarroi.

« Je me figure donc, comme je puis, que le sentiment du changement de notre séjour s'accompagne dans quelque substance inconnue, et qui nous est essentielle, d'un tra-

(1) *Le petit Poisson et le Pêcheur*, Fables, Liv. v, 3.
(2) Boileau, *Epître III*, à M. Arnauld.

vail de détachement et de renouement subtils. C'est une classification profonde qui se transforme. A peine le départ résolu, et bien avant que le corps ne s'y mette, l'idée seule que tout va changer autour de nous intime à notre système caché une modificatiou mystérieuse. De sentir que l'on s'en va, toutes choses encore tangibles en perdent presque aussitôt leur existence prochaine. Elles sont comme frappées dans les puissances de leur présence, dont quelques unes s'évanouissent. Hier encore vous étiez près de moi, et il y avait en moi une secrète personne déjà toute disposée à ne plus vous voir de longtemps. Je ne vous trouvais plus dans le temps rapproché, et cependant je vous tenais de la main. Vous m'étiez coloré d'absence, et comme condamné à ne point avoir d'avenir imminent. Je vous regardais de près, je vous voyais au loin. Vos mêmes regards ne contenaient plus de durée. Il me semblait qu'il y eût entre vous et moi *deux distances*, l'une encore insensible, l'autre immense déjà ; et je ne savais pas quelle il fallait prendre pour pour la plus réelle des deux... » (1).

Cette perspective désertique est celle de toutes les minutes. Incessante évanescence, la vie est absence et vide, plus que plénitude et présence. Elle est incertitude. Avec un aujourd'hui si douteux, comment garantir le lendemain. Il n'y a plus d'assurance ; il ne reste que le hasard et le risque. Impossibilité de nous en tenir à l'actuel et de nous y équilibrer, nécessité de regarder le futur sans avoir d'appui ferme pour notre élan : voilà notre sort périlleux ! Plus évidentes que la vitalité sont la vanité, la caducité de tout. L'espérance même est interdite. « Apparu, disparu, — c'est toute l'histoire d'un homme, comme celle d'un monde et d'un infusoire (2) ». Le désespoir et l'angoisse en face du néant sont-ils notre seule attitude ? Il en est qui le pensent ! La question mérite examen : dans notre destinée il faut exactement départager le risque et l'assurance. Pour cela voici les points à éclaircir : d'où vient la légitimité du consentement au risque ? Y a-t-il dans notre situation terrestre quelque chose de fixe ? Comment s'y combinent le douteux

(1) Pal Valery, *Monsieur Teste*, 13e éd., pp. 58-59.
(2) Henri Frédéric Amiel, *Fragments d'un Journal intime*, t. I, p. 200.

et le certain? Quelles modifications y introduisent la possibilité d'une vie future et par dessus tout la doctrine chrétienne?

*
* *

Risque et Progrès.

Risque, progrès, désir : trois inséparables! Ne risque que celui qui progresse; ne progresse que celui qui souhaite mieux et plus qu'il n'a. Seul il se lance dans une aventure et court sa chance. Il ne le fait que poussé par le désir et l'idéal. A la Renaissance, le goût du commerce, la curiosité des découvertes ou le prosélytisme religieux embarquèrent les navigateurs dans les tempêtes des océans inconnus. L'attrait de ce qui doit être, fait exposer ce qui est pour ce qui n'est pas. Celui-ci l'emporte sur celui-là par le seul motif qu'il devrait être et qu'on n'accepte point qu'il ne soit pas. Le dicton populaire : *un Tiens vaut mieux que deux Tu l'auras*, tel que l'explique Littré (1), «la possession d'un bien présent est préférable à la promesse d'un bien bien plus considérable », est tout simplement mis en doute par d'autres : *Trop de précaution nuit. Qui ne risque rien n'a rien.* Sa vérité dépend de ce que vous tenez et de ce que vous aurez, de la certitude de votre possession et de celle de votre espoir. La pauvreté présente est inférieure à la richesse attendue et l'ignorance d'aujourd'hui à la science de demain. Ce qui est n'est pas forcément le meilleur, ni l'idéal, ni le plus certain. Qu'apparaisse le contraste du réel médiocre et de l'idéal supérieur, aussitôt l'homme consent au risque et tente la fortune. Le risque est la condition de ce qui s'accroît, surtout de l'homme qui réfléchit. Plus il se civilise, plus il se risque et se tourmente. « La capacité de souffrir des mêmes sentations douloureuses que nous est sans doute moindre chez le primitif et elle augmente avec la civilisation... La civilisation crée davantage de souffrances et des souffrances plus profondes qu'elle n'en diminue par sa lutte toujours plus victorieuse contre les causes de la souffrance (2) ».

(1) Au mot : tenir, 72°.

(2) Max Scheler, *Le Sens de la Souffrance*, traduction Klossowski, pp. 25 et 27.

Mais pour qu'il y ait vraiment risque et tracas, il faut qu'à l'idée de progrès s'ajoute celle d'obstacle et de résistance rencontrés. La conséquence est une alternative : l'échec ou la réussite, la souffrance ou la joie. Un progrès qui va de soi s'accomplit sans risque et sans peine. Les deux n'existent que s'il y a contrariété. Avec cette menace perce une incertitude. Ce qui doit être sera ou ne sera pas ; le désir sera comblé ou déçu. Les deux membres ont beau s'offrir ensemble à l'esprit, ils ne sont pas d'égale valeur. A supposer que ce qui devrait être n'arrive pas, que l'idéal ne soit pas réalisé, ni le désir satisfait, ils ne perdent rien de leurs droits, de leurs exigences. L'idéal reste ce qui devrait être, et la soif vivace. Leur sujétion à de l'aléa n'énerve pas leur vigueur. A une condition cependant : que cet idéal, qui devrait être, puisse réellement être, soit possible. A l'impossible nul n'est tenu ! Qu'il soit alors question de devoir, d'idéal ou de désir serait absurde. La politique n'a-t-elle pas été définie l'art du possible? Ceux qui s'opposent à cette maxime y reviennent par un détour dans cette autre qu'elle est l'art de rendre possible ce qui paraissait d'abord impossible. Quand ce possible est encore un devoir, il a des titres impérieux. Obligatoire, il est nécessaire et pas seulement souhaitable. En ce cas, un démenti infligé par la réalité reste une négation, un échec de fait, sans que ce revers soit justifié ou nécessaire en toute hypothèse. Ce qui est alors, ne devrait pas être et pourrait être autrement. Cette certitude entraîne l'espoir de modifier le cours des événements. En dehors de cette promesse de réussite et de cette conviction de sa possibilité, nous n'acceptons pas de risques, et ne tentons pas le sort. Aux hasards auxquels il expose, l'idéal, source de progrès dans le tourment, oppose un contre-poids dans l'assurance de sa réalisation probable. En regard de la défaite il garantit le succès, du côté duquel il incline les plateaux de la balance. Il le réclame comme son privilège, n'a le dernier mot qu'avec lui, ne reconnaît jamais la déroute comme normale et définitive. Du revers ou du triomphe, celui-ci doit l'emporter. Où la confiance est plus grande que le risque, il est avantageux de le courir dans l'attente d'un profit. Condition de toute avance, malgré les obstacles, il a sa contre-

partie, qui le légitime au regard de la prudence et suscite la force d'âme pour l'affronter. Nous jouons le moins pour avoir le plus. Le risque est beau quand l'espérance est grande et belle la récompense, voilà le chant du cygne de Socrate à la mort (1) !

Comment cette analyse théorique s'insère-t-elle dans les faits, il vaut la peine de l'étudier. Il est paradoxal que le risque soit un effet de la prudence. S'y refuser absolument serait-il de la dernière imprudence ? Si dans le goût du péril il y a la saveur de la sagesse et la fierté du courage, où sera donc, avec « le plus beau risque, la plus grande espérance et la plus belle récompense », et dans le plus grand danger la plus tranquille assurance ? Mais l'assurance est-elle fondée ?

*
* *

Consistance de l'Agir.

Si le présent n'a rien d'assuré, comment avec lui s'assurer de l'avenir ? Est-il d'abord vrai qu'il ne nous fournisse aucun point d'appui ferme ? C'est le premier problème. Proclamer qu'il fuit et disparaît dans le passé, c'est peut-être se laisser duper par les apparences. A l'inverse, Bergson soutient qu'il « dure ». Cela dénoterait toute autre chose en lui, c'est-à-dire du permanent et du fixe, qui ne s'en va pas mais demeure. Il faut en avoir le cœur net.

Pour s'affermir et se poser, l'acte humain dispose de ressources efficaces : la mémoire, l'attention, l'habitude. La mémoire retient le passé, donc l'empêche de partir et de s'évanouir. Elle le maintient là. Cette fonction qui est la plus obvie, n'est pas la plus importante. La mémoire permet surtout au présent de se constituer, car sans elle toute présence d'esprit nous est interdite. Henri Delacroix (2) a montré que nous ne pouvons rien dire ou faire si, à tout instant d'une parole ou d'une action, nous ne nous souvenons pas de ce que nous avons déjà dit ou fait et ne prévoyons pas ce qui nous reste à dire ou à faire. Dans la présence d'esprit interfèrent la mémoire et la prévision. En elle l'avenir et le passé sont actifs, encore ou déjà. La struc-

(1) Platon, *Phédon*, 114, C-D.
(2) *Le Langage et la Pensée*, passim.

ture de tous nos actes offre ce même invariant. Sous-jacent aux changements divers se cache en eux le même principe immuable. Et comme le présent a des frontières souples, qui s'élargissent plus ou moins à la façon des pointes d'un compas, la frange de passé intégrée en lui est plus ou moins considérable selon notre force mentale. Débordant l'acte accompli sur le moment, elles peuvent s'écarter, englober les instants précédents sans borne précise. Tout dépend de la puissance de mon étreinte. A la limite je saisirais d'un coup d'œil toute ma vie, qui serait tout entière à la fois. Ramassée en un seul regard, elle constituerait comme une seule action. Moins elle est monnayée, plus elle tend à prendre tout entière la figure d'un acte unique. La présence d'esprit serait totale (1). Puisqu'en chaque acte il y a la même unité, celle-ci les unifie tous et les lie entr'eux dans une continuité, pour en faire un même présent, qui se perpétue.

L'analyse de l'attention confirme cette conclusion. Sa caractéristique est de se fixer son objet. L'esprit s'y concentre et s'y ressaisit. Elle a été rapprochée de l'idée fixe, mais la ressemblance est verbale. L'attention n'a rien d'un monoidéisme, ni du rétrécissement de la conscience dans l'hallucination, ni d'une paralysie de l'activité. Au lieu d'être dominée par l'objet, elle le justifie, en analyse puis en synthétise les aspects et les relations. Faisant converger sur lui les rayons de sa lumière qu'elle avive, elle y opère un phénomène de grossissement qui augmente sa perspicacité. Elle réunit les résultats de son travail dans des vues panoramiques et denses, où la richesse des détails s'allie à la largeur des ensembles. Elle est présence du réel à l'esprit, de l'esprit au réel et à soi-même, adaptation de l'un à l'autre. Elle est contrôle des deux. Par la réflexion elle vérifie nos actes et nos jugements. Elle est le moyen de se dominer et de parvenir à la liberté. Nous sommes maîtres de nous, parce que nous sommes maîtres de notre jugement et nous sommes maîtres de notre jugement parce que nous sommes maîtres de notre attention. Elle engage toute

(1) Gabriel Marcel, *Acte et Personne* (*Recherches Philosophiques*, t. 4, p. 155).

la personne qui s'approfondit, se stabilise et se prend au sérieux.

Sur l'habitude, les idées de Sully-Prudhomme ou de Péguy (1) sont trop étroites. Ils y voient une sclérose, un amortissement, un durcissement,

une étrangère
Qui supplante en nous la raison.

Elle est toute autre chose pour qui distingue l'accoutumance et l'aptitude. Quand la première tourne à la routine, à l'automatisme, au geste machinal, quand elle émousse la sensibilité, mécanise l'intelligence et la volonté, la seconde accroît la spontanéité réfléchie du jugement, l'initiative et la liberté de la décision. Elle est l'indice d'une activité plus intense et supérieure. Elle ne se développe pas par la répétition d'actes toujours pareils, mais par des exercices variés et gradués, de plus en plus ardus. Sa condition est un renouvellement perpétuel de l'acquis. Sa récompense est l'aisance et la sûreté de plus en plus grandes avec laquelle les obstacles sont surmontés. L'être soumis à l'évolution en conserve et en accumule les conquêtes ; il en organise les progrès. « En s'avançant sur la route du temps, il s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse ; il fait pour ainsi dire boule de neige avec lui-même (2) ». L'épanouissement des aptitudes constitue l'homme puissant en œuvres et en paroles dans la maîtrise et la joie de l'action. En chacune il s'engage avec toute la clarté de son intelligence, la sécurité de son jugement, toute la générosité de son cœur. Pour variées que soient ses occupations, il est tout entier à chacune et ne se disperse jamais. « A quel signe reconnaissons-nous d'ordinaire l'homme d'action, celui qui laisse sa marque sur les événements auxquels la fortune se mêle ? N'est-ce pas qu'il embrasse une succession plus ou moins longue dans une vision instantanée ? Plus grande est la portion du passé qui tient dans son présent, plus lourde est la masse qu'il pousse dans l'avenir pour presser contre les éventualités qui se préparent : son

(1) *Note conjointe sur M. Descartes et sur la Philosophie Cartésienne* (Œuvres complètes, édit. N.R.F., t. IX, p. 117).

(2) Bergson, *L'Evolution Créatrice*, p. 2.

action, semblable à une flèche, se décoche avec d'autant plus de force en avant que sa représentation était plus tendue vers l'arrière (1) ».

Les conclusions convergent : le présent de tout acte, dans la mesure où il est gros de tout le passé, a de l'assuré, du ferme, sur quoi l'homme peut s'appuyer. Il nous garantit que quelque chose se construit. De cette première assurance et certitude il ne faut pas minimiser l'importance. Elle justifie la valeur de l'idée de personne, qui est l'être véritable. Par ce recueillement de soi en soi que visent la mémoire, l'attention, l'habitude, elle s'affirme et s'affermit; se conquiert et se possède. Elle est le but de tous les actes. Parce que nous sommes des personnes, la possession de nous-mêmes, loin d'être écoulement dans le temps, est un processus d'unification et de simplification intérieures par enrichissement et non par appauvrissement. La vie est la découverte ou mieux l'invention de la personne par elle-même.

Rajeunies par Bergson, mais connues du Moyen-Age comme de S. Augustin, ces conceptions au sujet de notre esprit s'opposent à celles de Descartes, qui tient la discontinuité des instants, à celles de Hume, de Stuart Mill et de Taine, qui retrouvent d'un point de vue psychologique les difficultés exposées au début sur le temps. Pour eux la conscience s'émiette en des actes innombrables, distincts et donc séparés. Elle n'est alors qu'une poussière d'atomes psychologigues sans lien et dont la synthèse ou l'unité ne semblent pas plausibles. Selon Proust, « l'âme, d'abord, dans la durée de la vie est une suite de moi juxtaposés, mais distincts, qui meurent les uns après les autres ou alternent entr'eux (2) ». « A n'importe quel moment que nous la considérions notre âme totale n'a qu'une valeur presque fictive (3) ». Nous ne découvrons pas en elle de germe de conscience. On peut reconstruire le passé, mais non l'engager dans l'avenir (4). C'est la négation de l'absolu de la

(1) Bergson, *L'Energie Spirituelle*, p. 16.

(2) Cité dans Charles Blondel, *La Psychographie de Marcel Proust*, p. 58.

(3) Cité dans Emile Bouvier, *Initiation à la Littérature d'aujourd'hui*, Cours moyen, p. 217. Voir aussi pp. 216-221.

(4) Ramon Fernandez, *Messages*, 4e édit., p. 160.

personne et de sa valeur métaphysique. En elle aucun progrès spirituel. Toute hiérarchie des valeurs est absente. En conséquence si rien ne s'édifie vraiment, il n'y a pas davantage de destruction à redouter ni de menaces réelles. Rien de tragique en nous. C'est d'ailleurs un trait de l'homme de notre époque d'avoir trop conscience de sa multiplicité, de sa confusion, la force intérieure lui faisant défaut. André Gide en est un exemple typique. La découverte de sa propre vie, au lieu de s'accompagner d'une découverte progressive de sa personne et de son identité, se produit à la faveur de son don incomparable de dépersonnalisation (1). Il tend à se désintéresser de son âme et se divise en autant de personnages qu'il a de tendances contraires, sans opposer l'une à l'autre, ni gêner l'une par l'autre, ni s'engager à jamais pour aucune. A ces noms pourraient s'en ajouter d'autres.

Ce conflit des opinions qui rend aigu le problème, ébranle ce qui paraissait assuré. Ou bien « il n'y a pas dans la conscience un écoulement de choses, il n'y a qu'un même acte qui persiste (2) », un même regard sur le même passé et sur le même avenir, « un éternel présent ». Quoiqu'étirée dans le devenir, la vie est tout entière à tout moment. Apparemment successive, l'âme est au fond toujours totale et simultanée. Ou bien au contraire elle se défait sans cesse et rien dans notre destinée n'est absolu. Entre les deux positions comment choisir ?

Sans doute faut-il tempérer l'une par l'autre, mêler à notre certitude quelqu'incertitude ! Dans cette édification de la personne par elle-même comment se dosent l'assurance et le risque ? L'idée d'un salut, d'un sauvetage à réussir se montre ici. Pas de salut là où il n'y a pas de risque, ni de danger. Comment l'assurance est-elle planche de salut ? Quelle est la bouée de sauvetage ?

Les écoles les plus différentes remarquent avec Péguy (3) que le présent dont nous disposons, n'est pas « du tout fait »

(1) Gabriel Marcel, *André Gide et le Problème Spirituel*, *Nouvelle Revue des Jeunes*, 10 juillet 1929, pp. 763-765. G. Marcel cite d'ailleurs M. Du Bos.

(2) Louis Lavelle, *Dialectique du Monde sensible*, p. 58.

(3) Péguy, *loc. cit.*, p. 123.

mais « du se faisant ». D'où ce mélange en lui d'assurance et de risque, de certain et d'incertain, qu'il est aisé de dégager. De ce que le présent « se fait » suivent des conséquences dont la banalité ne doit pas cacher la portée. D'abord qu'il peut se faire et se construire. Pour que l'édification se révèle réalisable, il n'est pas exigé qu'elle soit achevée. Il suffit qu'elle soit entreprise, avancée. Inversement puisqu'elle se poursuit, elle n'est pas encore faite ni définitive. Elle peut se compléter ou se défaire. Les deux sens de marche sont possibles, bien qu'ils ne soient pas également licites, et que l'un d'eux soit obligatoire et source de devoir. Ce qui est commencé, tout en pouvant rester en panne, implique achèvement. Cet achèvement à son tour s'accomplit diversement, se réussit ou se manque. Le succès, voilà son espérance et sa loi. Mais si l'échec est une hypothèse, une incertitude atténue notre assurance et souligne les hasards ou les risques. Ce que l'homme doit faire est clair, sans qu'il soit aussi clair qu'il le fera. Pourquoi cette hésitation? A quoi tient la déception? A ce que le devoir n'est pas obéi. Le risque est lié au progrès difficile et contrarié; il suppose l'entreprise. Or les entreprises humaines s'exécutent sur deux domaines : le monde extérieur, l'univers intérieur de l'âme. Nous avons deux vies à gagner : celle du corps avec le pain quotidien, le vêtement, le logement ; celle de l'âme avec la culture intellectuelle et morale; la vie terrestre corporelle et la vie spirituelle. En l'une et l'autre il faut analyser l'assurance et le risque.

*
* *

Audace et Prudence : ni Timidité, ni Témérité.

Nous n'agissons pas seulement dans le monde extérieur, mais encore sur lui par le travail. Nous sommes ouvriers. L'animal use de l'univers tout brut et ne songe pas à le métamorphoser, à l'exploiter pour le faire rendre. Il n'est pas un travailleur. Cela demande la raison, qui n'apparaît nulle part sans amener avec soi un souci d'amélioration aussitôt traduit par le travail. Elle domestique au moins la nature sauvage et ne peut la laisser en friche. C'est l'origine de la culture, de l'industrie et du commerce. L'homme est un exploitant qui fait valoir ; ce qui signifie : accroître la valeur de la terre, en tirer profit, la rendre meilleure et

plus belle. Ici l'espoir repose d'abord sur l'homme. Sa première assurance est son labeur, son intelligence et ses mains. Son intelligence, qui dresse des plans, prévoit les buts et les moyens. Elle forme même spontanément le corps en vue des métiers et lui donne une structure différente de celle de l'animal. Elle lui fournit les bras, la main dont elle organise les doigts par une disposition du pouce et des autres telle que nous avons là les organes de l'artisan, les premiers outils (1). L'expression « travail manuel », qui réfère le travail à la main, la distingue de la main animale, quand la bête en a, et y montre l'influence secrète de la raison, qui l'adapte à ses propres fins. Mais la main ne suffit pas. Elle a besoin d'instruments, de machines, qui la prolongent et multiplient sa force ; de matières premières à transformer ; de capitaux pour le lancement des affaires. Lorsqu'ils partirent à la recherche de routes nouvelles, les navigateurs des XV[e], XVI[e] et XVII[e] siècles voulurent des bateaux spécialement équipés, dont la construction, l'armement exigeaient de sérieuses mises de fonds. L'homme s'engage non seulement par son travail, mais par des dépenses et des avances. Et précisément puisque ces avances sont des dépenses, le risque apparaît. A ces avances l'avenir répondra-t-il ? Ces dépenses seront-elles compensées ? L'argent déboursé sera-t-il stérile ou de bon rapport ? Il y a là une incertitude justifiée.

Mon entreprise se poursuit parmi des conditions dont je ne suis pas maître et que je ne puis prévoir toutes. Cette intelligence, qui est ma première assurance, est bornée, ignorante : première limite à ma confiance et à mes calculs ! Ce corps, dont j'utilise les forces, peut soudain faire défaut. Sujet à la maladie, aux accidents, il est toujours exposé : seconde limite. Les éléments de la nature en imposent une troisième. Ces hardis marins à la découverte se jetaient dans l'inconnu des tempêtes et des écueils, où tout se ruine dans le naufrage. L'agriculteur connaît l'inconnu des saisons, des sécheresses, des pluies, des froids excessifs, qui tuent dans le germe les récoltes ou les abîment. Ce n'est pas une exagération de déclarer que notre vie est toujours

(1) Cf. Revesz, *Main Humaine et Main Animale* (*Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, janvier-mars 1938, pp. 26 sq.

à la merci du moindre accroc, en péril de mort, c'est-à-dire de périr corps et biens. En face de l'assurance limitée que nous puisons dans notre vigueur et notre talent, voilà les risques dus aux circonstances ; en face des profits escomptés, les dommages possibles. Mais comme nous ne tentons rien que pour le bénéfice, nous essayerons d'augmenter l'espérance du gain et de diminuer les craintes de perte, et par le fait de renforcer les raisons d'agir. Nous voudrons avoir le plus de chances de notre côté, là même où se rencontre le danger. Par exemple nous couvrirons les capitaux ou le matériel engagés par une dépense supplémentaire, qui garantira l'indemnité, si l'affaire subissait un revers dû au hasard. Pour nous protéger, nous inventerons des systèmes et des compagnies d'assurances, dont la technique financière ne peut être étudiée ici ; assurance contre l'incendie, la vieillesse, la mort ; assurances viagères de toute sorte par lesquelles le dédommagement est certifié. Plus simplement nous atténuerons les dangers. Avant d'entrer en guerre un gouvernement préparera le succès par la supériorité de l'armement ; il endormira l'adversaire, le désorganisera, l'affaiblira intérieurement, afin de rencontrer une résistance moindre et pour que la victoire soit moins coûteuse et moins douteuse. Il ne se lancera qu'à coup sûr. Tout l'art politique est là. C'est aussi la sagesse. Partout l'homme procède ainsi. Contre les maladies il a des vaccins préventifs. Sur les chemins de fer il veille à la sécurité des trains par le perfectionnement de la signalisation. Sur mer il balise les chenaux, éclaire les côtes, recourt aux informations météorologiques ; il prévoit les relais des rades et des ports, abris dans les tempêtes. Il facilite la navigation aérienne par la multiplication des terrains d'atterrissage, où se poseront les avions en détresse. La vie publique est mise sous la garde de la police ou sûreté nationale. Cette police règlemente la circulation sur les routes. Sous des mots divers : assurances, sécurité, sûreté, la même intention se trahit, le même besoin de confiance et de certitude. Il est une exigence car personne n'agit dans le doute et l'ignorance, où trop d'éléments restent indécis. Agir est se déterminer, se décider ; tout le contraire de l'indécis et de l'indéterminé.

Le mécanisme et la psychologie de l'opération sont donc clairs dans leur but et leurs méthodes : influencer les jugements de l'intelligence et la liberté de la volonté, pour créer l'état d'esprit favorable et nécessaire à toute entreprise. Celle-ci requiert de la raison et de la décision. Il faut un jugement justement formé, aussi certain que possible. La volonté demande de la fermeté, c'est-à-dire de la confiance et de l'espérance en l'avenir. La prudence fonde la hardiesse et légitime l'audace. Le terme « assurance » enveloppe toutes ces nuances, y comprise la garantie matérielle comme moyen d'obtenir cette mentalité : versements d'argent, installations et appareils de sécurité avec la surveillance que réclame leur bon fonctionnement, services de renseignements de toute sorte. Aux risques temporels s'opposent des précautions du même ordre, et c'est normal, quand les bénéfices prévus sont temporels eux aussi. Nous les affrontons en nous efforçant de les écarter et de les supprimer. Pour en triompher, nous tâchons de nous y soustraire. La question se pose alors : poussé à l'extrême, le souci d'y échapper complètement est-il prudent ? N'y faudrait-il pas voir le danger le plus grave de tous ?

Supposons que le culte des assurances aille jusqu'à la phobie du risque, dont le goût est détruit. De notre époque il a été dit qu'elle vivait sous le signe des assurances contre tout (1). Elle se prémunit contre tout et ne laisse rien au hasard, à la chance, comme si elle en avait peur ! Or ces dispositions craintives mènent à la timidité qui est l'inverse de l'assurance. Qui ne vit que d'assurances, à l'exclusion de tout risque, est semblable au vieillard ou au rentier, « qui se sont retirés des affaires et ne font plus rien ». Du vieillard cela se comprend. Mais établir cela en principe de toute la vie est en assimiler tous les âges au dernier. Quand la prudence mesure les périls pour les réduire au minimum, c'est une suprême imprudence que de n'en courir aucun. Au service de la vie, la prudence n'a de rôle que créateur et producteur. Or, qui signifie création dit obligatoirement aléa. La prudence aussi par conséquent. Qui ne s'expose pas se refuse à la création, donc à la vie et la tue.

(1) Thibon, *Le Risque au service de l'Assurance* (*Etudes Carmélitaines*, 1939, vol. I, pp. 47 sq.

Cette fausse prudence, qui conduit au suicide, est une imprudence. A vivre dans la ouate, perpétuellement emmitouflé, vous anémiez la santé. Qui ne risque rien n'a rien ; non seulement il ne gagne rien, mais il perd ce qu'il a. La parabole des talents est dans toutes les mémoires. A son départ en voyage un roi confie à ses serviteurs des sommes d'argent à faire valoir. Les deux premiers font rendre aux leurs dix et cinq pour un, quand le troisième garde la sienne sauve mais improductive. De retour, le maître la lui reprend, pour l'ajouter à la récompense des autres. Il n'y a pas là que la psychologie du chef envers ses subordonnés; il faut généraliser. Une famille, qui redoute les naissances, s'éteint et ses biens passent à d'autres. Un peuple aussi peureux subit le même sort. Dans sa décadence, même ce qu'il a lui sera pris. Puisqu'il craint, nul ne le craint. Par la convoitise qu'il inspire, le bien qu'il détient encore, sans le rendre utile, et n'ose plus défendre, devient une proie facile à la première occasion. « Je vous le dis : celui qui n'a pas (c'est-à-dire est comme n'ayant pas, puisqu'il ne sait pas employer, ni risquer ce qu'il a) même ce qu'il a lui sera enlevé (1) ». Le risque est donc le serviteur de la prudence; à une condition toutefois, qu'il soit proportionné au prix du bien poursuivi et ne soit pas recherché pour lui-même. Dans ce cas les chances de perte ne balanceraient pas celles du gain. Il a donc besoin de la prudence comme la prudence a besoin de lui. L'un se nourrit de l'autre.

Dans les perspectives où cet article s'est tenu jusqu'ici, c'est une sérieuse question de savoir si l'assurance et le risque équilibrent définitivement notre vie. Il ne semble pas. Les précautions prises ne nous donnent point une certitude absolue sur l'issue finale de nos entreprises, ni une espérance, qui exclue toute déception. Ainsi que la vérité, la certitude s'attache d'abord à ce qui est. Or quand une affaire se lance, le dénouement est encore à venir ; présentement il n'est pas. On n'obtient que du probable. L'efficacité des garanties n'est pas radicale et leur technique ne sortit pas toujours son effet. Elles écartent et prévoient certains périls, pas tous. Surtout il en est un devant lequel,

(1) Saint Luc, xix, 26. — Georges Jarlot, *Le Code de la Famille ; Préoccupation Nataliste ou Politique Familiale ?* pp. 65-67, 154-156.

tôt ou tard, elles sont impuissantes et dont elles ne retardent pas indéfiniment l'échéance. La mort marque la liquidation et la faillite de toute opération, si heureuse et si avisée qu'elle soit. Cela est une certitude pour l'esprit, une déception pour la volonté dont toute la mise est ici-bas. Au total la dépense dépasse le profit et le risque est plus sûr que l'assurance. Le budget se solde par un déficit dans un naufrage corps et biens. Nulle autre issue possible ! N'est-ce pas une chimère que de vouloir acquérir du fixe avec ce qui échappe ? Dans ce qui fuit comment rencontrer ce qui demeure ? Dans ce qui passe comment trouver ce qui reste ? Les ruines y sont en plus grand nombre que les édifices. Pour preuve de leur gloire et de leur durée, tous ces empires jadis fondés laissent après eux les décombres de leurs monuments ! Ironie du temps, qui mue en signes de faiblesse de soi-disant marques de puissance ! Contre le risque n'aurions-nous plus aucune assurance décisive ? Sans doute devons-nous la chercher ailleurs et pour la découvrir examiner en face, à la lumière du présent, cet aléa de la mort. Si la vie avait un au-delà ! Si pour réussir à nous fixer, il nous fallait, sans négliger notre existence éphémère, en envisager une autre ! Pour rencontrer, à la manière humaine, l'éternel qui demeure, il faudrait dans le temps reconnaître autre chose que lui, inventer un moyen de l'utiliser, qui permette un jour de s'en affranchir. Au lieu de nous éterniser dans ce qui passe, il faudrait une méthode pour faire avec ce qui passe quelque chose qui ne passe plus ! Le beau risque alors et la grande espérance ! Le goût du péril et le goût de la sagesse y seraient à leur comble dans une alliance à toute épreuve. Est-ce une utopie pour nous de nous éterniser hors du temps mais par lui ? Comment peut-il avoir une valeur éternelle ?

*
* *

Le Temps et l'Eternité.

Certaines analyses précédentes préparent la réponse. Une allusion y a été faite aux théories de Hume, Stuart Mill et Taine, pour qui l'unité de la conscience se pulvérise en une série de sentations passagères, distinctes, isolées, entre lesquelles l'esprit n'aperçoit pas de lien. Il est loyal

d'observer que Stuart Mill et Hume corrigent cette remarque par une autre. « Si nous regardons l'esprit comme une série de sentiments, nous sommes obligés de compléter la proposition, en l'appelant une série de sentiments qui se connaît elle-même comme passée et à venir ; et nous sommes réduits à l'alternative de croire que l'esprit ou Moi est autre chose que les séries de sentiments ou de possibilité de sentiments, ou bien d'admettre ce paradoxe de quelque chose qui, en hypothèse, n'est qu'une série de sentiments, peut se connaître comme série... Je présente ces faits comme inexplicables et les laisse à l'état de purs faits (1) ». L'aveu est significatif. Si dans notre conscience il y a un flux, un film qui se déroule, il y a surtout un spectateur, qui se distingue du spectacle, et qui pour cela doit se séparer de ce qu'il a de fuyant. Il se trouve donc immobile et fixe hors du mouvement qu'il regarde. Puisqu'il y a dans notre conscience un mouvement qui est reconnu, il ne peut être identifié que par une activité, qui s'en dégage, pour le dominer, faire la synthèse et l'unité de ses divers moments. Mais le mouvement est lié au temps, qui est sa mesure. Notre conscience a comme deux visages, l'un qui s'engage dans le devenir et le temps, l'autre qui s'en dégage. Pour qu'il y ait en elle du sensible matériel, il est requis qu'il y ait encore du spirituel. Grâce à l'homme le temps enveloppe autre chose que lui. « Il n'y a de temps et par suite de souvenir que pour une intelligence qui n'est pas elle-même dans le temps (2) ». « Le moi doit être supérieur au temps pour le penser. Le temps n'est qu'où il y a un moi, et il est, là où il y a un moi, passager pour un sujet qui ne passe pas (3) ». Ce sujet ne passe pas parce que, dans le temps qui fuit, son attention se fixe.

Cette conclusion se rejoint à partir des éléments de l'espace. Nous percevons une dimension en nous évadant dans une autre et finalement de toutes. Pour repérer un point,

(1) Stuart Mill, *La Philosophie de Hamilton*, pp. 234-235, 249. — Hume reconnaît la difficulté d'expliquer l'unité de tous nos actes dans un « Moi », voir *Treatise of Human Nature*, Oxford, 1896, pp. 635-636.

(2) Le mot est de Jules Lachelier.

(3) René Le Senne. Cette citation et la précédente n'ont pu être retrouvées.

nous nous plaçons hors de lui par le tracé de la ligne, qui nous y réunit. La ligne n'est aperçue qu'en en sortant par l'apparition de la surface. La surface enfin est saisie, quand nous nous élevons au-dessus d'elle dans une troisième dimension, qui donne naissance au volume. Chacune des dimensions et leur ensemble exigent à leur tour, pour être connus, que nous les parcourions : ce qui produit le mouvement. Mais le mouvement prend du temps, qui constitue une nouvelle mesure. L'acte explorateur de l'espace par le mouvement grâce au temps doit enfin, au fur et à mesure qu'il se déploie, conserver son acquis selon l'ordre même de l'acquisition. Les points successivement parcourus et repérés ne devront pas se perdre, mais resteront simultanés, tous ensemble à la fois, pour qu'à leur éparpillement dans l'étendue et le temps succède leur concentration, leur synthèse en un acte de qualité nouvelle originale, d'un aspect tout autre que les dimensions précédentes. Il sera lui-même immense et sans dimension spatiale ni temporelle, mémoire et présence d'esprit immatérielle. La connaissance de l'espace et du temps veut que l'homme s'en évade dans un domaine différent, celui de l'esprit. Dans le temps par le corps, hors de lui par l'esprit, voilà notre nature et la clef de notre destin. En tant que nous sommes dans le temps, nous passons, disparaissons. En tant que nous n'y sommes pas, nous durons, demeurons. Depuis Platon c'est un thème souvent repris, que notre esprit est apparenté à l'éternel, à l'immuable, à l'immortel (1). Mortels par la chair, immortels par l'âme, nous opérons avec ce qui passe quelque chose qui ne passe pas, avec le temps de l'éternité.

Du point de vue de la raison le conseil de saint Paul est déjà plein de justesse : « Prenez garde de vous conduire avec prudence, non en insensés, mais comme des hommes sages, rachetez le temps (2) » ; ce qu'une note de la traduction Crampon explique : usez en comme d'une

(1) Platon, *Phédon*, 77-84. — Cf. Amiel, *Fragments d'un Journal intime*, t. I, p. 201 : « Un souffle de la nature nous anéantit, mais nous dépassons la nature en pénétrant au delà de sa fantasmagorie prodigieuse, jusqu'à l'immuable et l'éternel ».

(2) *Epître aux Ephésiens*, v, 15-16 ; et *aux Colossiens*, iv, 5.

chose de beaucoup de valeur et qui coûte cher. Notre désir de nous éterniser, de nous immortaliser est normal. Il n'a sa pleine raison d'être que s'il est désir de nous éterniser dans un autre monde que le présent, car en celui-ci c'est une absurdité. S'y éterniser n'aurait plus qu'un sens bâtard : s'y attarder, s'y traîner en longueur et en langueur. L'homme ne s'y éternise pas sans y vieillir. Ce n'est pas le sens plein de l'éternité, sans avenir ni passé, qui ne connaît pas la mort mais persiste dans la plénitude d'une active jeunesse. De celle-ci nous avons maintenant une lointaine ébauche. Si l'énergie synthétique de notre esprit ressemble aux pointes d'un compas, qui selon sa vigueur s'élargissent ou se rapprochent, la distinction d'hier et d'aujourd'hui reste relative à l'étendue du champ que notre présence d'esprit peut étreindre. Une attention puissante embrasserait dans un présent indivisé toute l'histoire de la personne dont chaque instant constituerait un seul et même perpétuel présent. La présence d'esprit serait totale, parfaitement intense, non pas anéantie, mais accomplie. Echappée à toute distension, notre âme aussi serait simultanée, toute entière à la fois. Une durée qui se tend, se resserre et s'intensifie de plus en plus serait à la limite l'éternité, une éternité de vie (1).

Sans doute actuellement cela ne se peut; le corps est là, qui nous écartèle intérieurement, avec le temps qui s'échappe et où nous nous échappons à nous-mêmes et nous dissipons. Là pourtant est l'indice d'une conscience supérieure et future, d'une surconscience de soi. La disparition du temps et la chute de la chair dans la mort n'anéantissent pas notre conscience et n'en suppriment pas toutes les conditions. Quand les unes, qui tiennent au corps, ne sont plus, les plus essentielles demeurent, et se produisent au jour, n'étant plus contrariées. L'esprit est tout révélé à lui-même d'un seul coup. Puisque l'âme n'est pas confondue avec le corps, une fois le temps fini, « l'âme sera totale ». A la tombe, le rideau ne tombe pas sur elle; il se lève. Ce qui était caché apparaît.

(1) Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, pp. 190-193, 237. — Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, pp. 180 sq., 226, 360.

Même dans le domaine de l'espace et du temps, se discerne une tentative vers la simultanéité totale ; c'est la vitesse. Rapport de l'espace au temps, elle est une intention de tenir dans le moindre temps le plus d'espace. A la limite elle serait occupation et parcours de tout l'espace en un instant. « Tel est le point de Pascal, *qui remplit tout*, parce qu'il est doué d'une vitesse infinie ». A ce niveau inférieur, « la vitesse matérielle est un effort vers la suppression du temps (1) ».

La liaison du temps et de l'éternité s'avère étroite comme celle du corps et de l'âme. Les rapports de ces derniers précisent ceux des premiers. Comme le corps est pour l'âme, le temps est pour l'éternité. De même que l'àme est dans un corps, ou plutôt le contient sans y être précisément contenue, de même l'éternité est dans le temps et l'englobe. Elle s'y prépare en sourdine. Elle y germe. Elle se nomme la vie future ; mais elle est intérieure à la vie présente, dont elle est partie, puisqu'elle s'y joue. Le mot de Spinoza comporte de la vérité : « *experimur nos aeternos esse* » ; nous éprouvons que nous sommes éternels. Ses assertions et celles de Platon, en fin de compte, s'équilibrent. Pour Platon la philosophie est la méditation de la mort où l'âme est délivrée, puisque se libérer des obstacles à la pensée, à la vertu, est dans le Phédon le but du sage. Pour Spinoza l'homme met toute sa sagesse dans la méditation de la vie, non pas de la vie sensible, extérieure, mais de la vie présente en tant qu'elle est éternelle déjà. « La vie éternelle n'est pas pour Spinoza une vie future, un prolongement de la vie présente, c'est la vie éternelle que nous pouvons dès maintenant nous conférer par la conscience de ce que nous sommes dans notre essence et dans nos rapports avec Dieu (2) ». L'objet de la réflexion est bien la mort et la vie, la vie présente et la vie future, le temps et l'éternité. A quel point cette vie future éternelle est-elle présente ou non, assurée ou non dans l'actuelle ? Plus que jamais revient le contraste de l'assurance et du risque.

Le risque est dans l'option possible entre le temps et

(1) Lavelle, *La Conscience de soi*, p. 253.

(2) Delbos, *Benedictus de Spinoza*, Chronicon Spinozianum, 1922, pp. xxiii-xxiv.

l'éternel. Au lieu de travailler dans le temps en vue de l'éternel, nous pouvons choisir le temps et le sensible pour eux-mêmes, nous y tenir. C'est une question de mise. Miserons-nous sur le présent ici-bas, seul, ou sur l'avenir dans l'au-delà? Veillerons-nous aux intérêts de l'âme ou à ceux du corps exclusivement? Voilà qui décide de notre perte ou de notre salut. Le péril ne nous reste plus extérieur, mais s'installe en nous. Du fait de la dualité de notre nature nous sommes un danger pour nous. Nous conduirons-nous selon la chair ou selon l'esprit? Selon l'esprit, c'est-à-dire selon la partie la plus noble de nous-mêmes, qui nous distingue de la bête et nous rend impérissables. Selon la chair c'est-à-dire selon la partie la plus basse, par laquelle nous touchons à l'animal et périssons comme lui. De la chair et de l'esprit, lequel règnera sur l'autre? L'esprit sera-t-il le maître? Se sauvera-t-il de l'esclavage de la chair et se sauvant lui-même nous sauvera-t-il avec lui? Ou bien le corps l'asservira-t-il? Par cette emprise de la chair perdrons-nous cette âme? Elle est en péril de servitude; y échappera-t-elle? La réponse affirmative semble évidente et la victoire certaine. Pour les rendre douteuses, voici les arguments des deux adversaires.

Pour s'assurer l'empire, le corps a des armes redoutables et trouve en nous des complices. Ses exigences sont pressantes : besoins légitimes de la vie quotidienne à gagner pour soi, pour sa famille, qui prennent avec votre temps toutes vos forces et votre attention. Ajoutez-y le cri des passions, qui font miroiter à nos yeux les plaisirs immédiats et tangibles, que l'homme se procure aussitôt sans faire la queue. La force de l'argumentation est qu'il mise sur le présent, dont il dispose, et qu'il est tout à lui.

A cette attaque comment riposte la raison? Par des principes immuables d'allure théorique, des raisonnements qui en face des appels directs des sens semblent contournés. Au lieu des jouissances immédiates vantées par la chair, elle fait la réclame pour des biens encore lointains, invisibles et vous les certifie. Ces plaisirs du moment, elle les démonétise en discernant en eux un ver rongeur, puisque bientôt ils ne seront plus. En un clin d'œil leur flamme se glacera. Pour être moins proches et moins apparents, les biens

de l'âme sont plus solides. S'ils ne sont pas, ils seront et pour toujours, sans dévaluation. Raisonnements rigoureux dont la conclusion est inévitable ! Toujours est-il que, pour être pris dans leur engrenage, il faut les écouter, les suivre ! Les admettre n'est pas encore les pratiquer dans sa conduite. Or le raisonnement nous fatigue. Au sérieux, à la difficulté, nous préférons la légèreté facile ; à l'attention à nous, le divertissement. « Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser (1) ».

« Qu'est-ce qui nous a fait oublier et Dieu et nous-mêmes, si ce n'est qu'étourdis par le bruit du monde, nous n'avons pas même connu nos excès ? Notre conscience, témoin véritable, ami fidèle et incorruptible n'a jamais le loisir de nous parler et toutes nos heures sont si occupées, qu'il ne reste plus de temps pour cette audience. Or, il y a cette différence entre la raison et les sens, que l'impression des sens est fort vive, leur opération prompte, leur attaque brusque et surprenante ; au contraire, la raison a besoin de temps pour ramasser ses forces, pour ordonner ses principes, pour appuyer ses conséquences, pour affermir ses résolutions ; tellement qu'elle est entraînée par les objets qui se présentent et emportée pour ainsi dire, par le premier vent, si elle ne se donne à elle-même par son intervention un certain poids, une certaine consistance, un certain arrêt. Si donc on lui ôte la réflexion, on lui ôte toute sa force, on la laisse découverte et à l'abandon pour être la proie du premier venu..... Qui n'est pas à soi-même, de qui ne devient-il pas le captif (2) ? »

Par un étrange renversement, l'homme né pour des biens spirituels à venir, quand il les confronte avec les plaisirs sensibles immédiats, se donne à ceux-ci, pas aux autres. Si vive est leur impression passagère que l'avenir invisible éternel lui paraît fantôme et chimère. Lui qui devrait être spirituel dans la chair devient charnel dans l'esprit (3). C'est une aliénation dans tous les sens du mot. L'esprit s'a-

(1) Pascal, *Pensées*, édit., Brunschvicg, p. 406 et 392-399.

(2) Bossuet, IVe Dimanche de l'Avent 1669 (édit. Guillaume, t. 6, p. 656).

(3) Saint Augustin, *De Civitate Dei*, lib. 14, c. 15, P.L. t. 41, cot. 423.

liène, car il démissionne, renonce à sa liberté d'esprit. Le transfert de propriété qu'il consent est une aliénation mentale, un égarement pire que la folie. Un fou n'a plus sa lucidité; il déraisonne sans faire usage de sa raison. Ici l'esprit garde sa lucidité, il déraisonne en faisant usage de sa raison. Il se sert d'elle contre elle. Folie lucide et consciente, pire que l'autre car elle est responsable !

Dans ce risque, où sont nos assurances? C'est d'abord une affaire de certitude et de conviction qui passent dans la pratique. Il faut que nous soyons plus sûrs de l'avenir spirituel, immortel, que du présent éphémère et de la jouissance immédiate. La conviction doit être plus forte que toute séduction sensible, au point de nous faire passer par dessus. Là est un drame dans le sacrifice, la souffrance exigés. Le triomphe n'est possible que par l'immolation de la partie inférieure. Nous n'avancerons que dans la contrariété de la chair et de l'esprit. Pour le moment, c'est la douleur. A plus tard la joie! Comme il la faudrait certaine pour aller au devant d'elle par un tel chemin! Quelle lumière nous fera comprendre que la peine est la source du bonheur? Ou nous cèderons à la chair et ne ferons pas ce que la raison nous commande et qu'au fond nous voulons. Ou nous suivrons l'esprit, mais en marchant par dessus notre chair. Dans les deux cas, c'est une mutilation. De théorique, le conflit devient réel. Dans l'histoire de l'humanité, chez saint Paul surtout peut-être, il a trouvé des expressions déchirantes : « La loi est spirituelle, mais moi je suis charnel, vendu au péché. Car je ne sais pas ce que je fais : je ne fais pas ce que je veux et je fais ce que je hais... Mais alors ce n'est plus moi qui le fais, c'est le péché qui habite en moi. Je sais que le bien n'habite pas en moi c'est-à-dire dans ma chair; le vouloir est à ma portée, mais non le pouvoir de l'accomplir. Car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, c'est le péché qui habite en moi. Je trouve donc en moi cette loi : quand je veux faire le bien, le mal est près de moi..... Malheureux que je suis! Qui me délivrera de ce corps de mort (1) ».

(1) *Epître aux Romains,* vii, 15-25.

Cette tragédie de la volonté divisée contre elle-même, que notre raison ne peut entraîner, se double d'un autre dans notre intelligence dont les horizons sont bouchés. Des contemporains parlent du malheur de l'action et du malheur de la conscience, comme si l'obligation d'agir et de réfléchir nous engageait dans une impasse. Agir est choisir et choisir est justement le mal, car c'est opter pour un parti au détriment du reste. Parmi toutes les routes qui s'offrent et s'opposent, nous en prenons une et fermons les autres. Le conflit du désir et de l'action est là. Immense est le désir, qui souhaite être tout. Mais le moindre effort pour le satisfaire est vain, s'il se dirige à l'inverse. C'est « une porte étroite » à peine entr'ouverte, une digue étanche. Il exclut l'infini dont nous avons soif. Choisir apparaît non tant élire que repousser : voilà le malheur ! Et d'où naît en nous cette immensité d'ambition, sinon de l'intelligence, dont la réflexion dégage toutes les perspectives ? Elle serait alors la cause première de nos misères. Le remède serait-il dans une spontanéité irréfléchie ? Faudrait-il attribuer de la valeur au refus même d'évaluer, de juger ? Plus que l'action, la réflexion est notre maladie. Et c'est le conflit de l'intelligence et de la vie. Ce qui semblait source de progrès nous tourmente et nous voue à la ruine, à l'angoisse. Conclusion terrible qui détruit toute confiance et dans la volonté tout espoir ! Elle nous garantit les risques sans nous garantir contre eux, nous y jette sans la contrepartie d'aucune assurance.

Que faire sinon nous retourner vers ce qui nous est présentement donné, sinon voir le sacrifice dans le renoncement à la possession de soi, au salut, sinon remplacer l'humilité par l'impudeur de la sincérité dans l'acceptation de nos tares ? Un phénomène d'inversion morale généralisée montrera le bonheur dans le plaisir, l'absolue vérité dans la sensation relative, la délivrance dans la soumission au caprice, la religion dans le culte du sensible sensuel et son terme dans l'dolâtrie. L'homme divinise les passions humaines ; il en fait des dieux : telles ces mythologies païennes matérialistes. Elles sont le drame de l'homme dominé par sa chair et qui, ne parvenant pas à la réduire et ne se résignant pas à la mépriser, essaye finalement de se faire

un titre de gloire du motif même de sa confusion. Pour rester moderne, ce paganisme a pris d'autres formes, qui le travestissent à peine.

Ou bien, comme l'humanité ne peut nier ces forces supérieures par lesquelles elle se sent écrasée, elle voudra les asservir et les accaparer. Plutôt que de se soumettre à ce qui la dépasse, elle prétendra se le soumettre, emprisonner l'infini dans le fini, en tirer son profit temporel immédiat, sans avoir besoin de se changer soi-même intérieurement. La superstition, la magie s'organisent avec leurs rites. Au lieu de rester des moyens d'information, les signes humains, grisés par leur puissance, deviennent incantatoires et se muent en signes prétendus efficaces de domination d'un monde surnaturel. Au cours des siècles cet art magique a pu se dégrossir et prendre une allure savante, le nom d'un culte en esprit et en vérité. Nous retrouvons une superstition de la science et une « idolâtrie du métaphysicien » qui croit par ses seules forces « capter le divin », l'absorber lentement en lui. Cette idolâtrie de l'esprit raffine simplement celle du corps.

De chute en chute, nous voilà dans un embarras extrême ! Une volonté défaillante, une raison aveugle, bonne pour nous décontenancer et corser les difficultés, mais incapable de les résoudre, est-ce là ce que nous sommes ? Si oui, avouons que nous n'avons que des sujets d'angoisse et de souci ! Mais il est impossible de reconnaître notre défaite. « Quand même, malgré tout », disait Kant. Il faut reprendre la marche et faire un instant le point.

Pour avoir parmi tant de risques des assurances, voici ce qu'il faudrait. Concevoir certainement et clairement la nature de cette éternité cachée dans le temps; comprendre la possibilité d'un choix, qui, tout en portant sur un objet, serait tout élire et ne rien repousser; entrevoir un avènement de l'esprit dans la chair qui ne serait pas la ruine mais le salut de celle-ci, une mortification qui serait une vivification ; procurer un usage du sensible, qui nous guérisse de toute tentation de magie et d'idolâtrie. Toutes ces énigmes résultent historiquement des conflits de tendances et d'idées auxquels nous venons d'assister. Ils n'ont rien d'imaginaire, puisqu'ils mettent en jeu des âmes vivantes,

que l'on pourrait nommer et que travaille d'ailleurs un ferment plus qu'humain. Dans ce labyrinthe, nous devons nous orienter pour fonder les certitudes libératrices, les convictions, qui ranimeront l'espérance et nous rendront de l'assurance.

* * *

Dieu, l'Eternel.

Qu'est-ce donc que l'éternel ? Telle qu'elle est élaborée ici, la notion reste encore obscure. Sans doute notre présent actuel manifeste du durable et du fixe, qui apparaît perpétuellement le même. Par sa réalité positive il l'emporte sur les autres parties du temps. Il est vraiment et si bien, qu'il est leur but. Quel sens a par exemple le futur, sinon d'être un jour réalisé ? Seul le présent nous satisfait car il est pour lui-même et le reste est pour lui. Malgré cela il ne nous contente pas, car il n'épuise pas le possible. Aujourd'hui nous chasse vers demain. N'étant pas tout ce qui peut et doit être, il nous met en quête de l'avenir, qui n'est pas, pour qu'il soit enfin. Il s'agit de réaliser du possible au maximum et de combler la différence de niveau, qui nous en sépare. L'idéal est donc celui d'un présent, d'un réel, qui égalent le possible et ne soient pas débordés par lui. Au lieu que le possible englobe l'actuel, c'est l'actuel, au contraire, qui enveloppe le possible et l'implique. Ce qui est peut être, évidemment ! L'actuel contient le possible. Ce qui peut être n'est pas pour cela. Le possible ne contient pas son actualité.

Il y a plus. Notre développement intérieur, tout entier dans le contraste d'un temps fugitif et d'un présent immobile, consiste en un progrès d'unification et de simplification par enrichissement. A des actes nombreux, passagers et de faible énergie, s'en substituent d'autres moins souvent répétés, moins éphémères et plus denses, car l'activité y est plus intense. Les richesses péniblement acquises une à une, l'intelligence et la volonté ne les possèdent plus successivement et par bribes, mais toutes en bloc. Elles surmontent le laminage du temps et rêvent une possession totale et simultanée de l'ensemble et des détails. Une connaissance parfaite n'est plus fragmentaire ; c'est une intui-

tion totalisante qui ferait connaître à la fois tout. L'idéal est celui d'un acte qui serait d'un seul tenant tout lui-même et tout le réel, totalement présent à soi dans la présence totale de l'être. Voilà l'éternel présent authentique. « La perfection implique une possession simultanée, et dans le temps (ajoutons aussi dans un esprit créé), chaque possession entraîne nécessairement une privation (1) », car elle dit succession, inadéquation à tout le possible. Nos réussites restent des ébauches maladroites de l'idéal en deça duquel elles retombent. Il anime et rend possibles nos efforts, mais s'avère irréalisable par eux. Il ne peut cependant être lui-même impossible, puisqu'il les justifie. Il ne s'explique pas davantage par eux, qui sont expliqués par lui, englobés par lui. Il reste qu'il soit possible en lui-même et ne s'appuie pas sur nous qui nous appuyons sur lui.

Mais comme tout possible, il doit s'appuyer sur de l'actuel. Comme il ne peut porter sur notre réalité imparfaite, son seul fondement ne peut être que l'existence nécessaire d'un être, dont la réalité épuise le possible et s'égale à l'idéal, parce qu'il est la simultanéité totale de l'être et de l'esprit. Sans lui, cet idéal ne se comprend plus, et la moindre de nos tentatives vers lui pas davantage. Nous ne voyons plus comment elles pourraient être. En son mélange d'actuel et de futur, de successif et de simultané, le présent humain est impossible sans le présent éternel divin, qui ne connaît pas de succession, d'hier ni de demain, mais simplement est, sans qu'en lui rien puisse être en plus. De cet argument Jacques Rivière a donné une formule saisissante. La preuve cartésienne de Dieu, où l'imparfait implique le parfait, lui semble une démarche très concrète de l'esprit. Quelle qu'elle soit chez Descartes, ou ailleurs, elle est en soi l'opposé d'un passage de l'idée de parfait à sa réalité existante. Dès l'origine elle se meut dans le réel et l'existant pour l'interpréter à la lumière des idées, qu'elle y découvre. Or, Rivière remarque dans ses pensées et ses sentiments le désir « d'embrasser ensemble ses bien aimés » et l'impuissance à le faire. Il conclut :

« Ce retard de ma capacité sur mon désir, voilà ce qui

(1) J. Chaix, *De Renan à Jacques Rivière* (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 16, p. 166).

me donne Dieu, ce qui l'appelle, ce qui l'exige. Il faut qu'il y ait quelqu'un pour pouvoir faire ce que je ne peux pas faire, ce dont je ne conçois que l'idée et l'envie... Il faut quelqu'un qui soit capable de simultanéité et de totalité, puisque je n'en suis pas capable. Il faut quelqu'un qui ait la perfection que je n'ai pas » (1).

Nous savons maintenant que cet éternel, dont le temps est « la fugitive image », a pour nom Dieu. En lui la stabilité est absolue. Nulle contingence, nulle incertitude, nul hasard en son être; rien qui tienne à la chance. Nulle possibilité d'imperfection, mais perfection nécessaire, immuable, qui ne court aucun risque. En vue de cette terre ferme quel autre désir former que d'y aborder? Pour quelqu'un qui brûle de s'évader de tous les sables mouvants, lorsqu'il a reconnu en Dieu l'éternel présent, quelle autre conséquence logique tirer que celle-ci : la meilleure assurance contre tout risque serait de se fixer en Dieu, qui seul peut nous fixer, de Le voir en lui-même. Il n'est pas d'autre aboutissement de nos rêves. Mais exprimer un souhait n'est pas le satisfaire, ni même le pouvoir; et la difficulté renaît ici. Nous ne pouvons nous procurer la vision de Dieu en lui-même; nous fixer nous-mêmes en Lui dans notre esprit, moins encore dans notre corps, dont nous devons nous délester pour échapper au temps. C'est au-dessus de nos forces sans qu'il y ait besoin d'y insister. N'est-ce pas alors ambitionner l'impossible?

Nous n'avons plus que l'issue de Platon. Persuadé que sur la destinée humaine une conclusion était nécessaire, il disait qu'il fallait demander aux sages de bons arguments ou en bâtir soi-même; ou du moins se fier au meilleur et avec lui se risquer dans les tempêtes de la vie; à moins, ajoutait-il, de pouvoir embarquer sur un radeau plus sûr et sans danger, « sur une parole divine ». Traduire avec Alfred Fouillée ces derniers mots par « raisonnement inébranlable » (2), ou avec d'autres interprètes par « révélation divine », c'est affaire d'exégèse platonicienne. La seconde version est en tout cas une hypothèse inévitable, pour avoir une solution complète de nos embarras. Encore

(1) Jacques Rivière, *A la Trace de Dieu*, p. 270.

(2) Alfred Fouillée, *Platon, Phédon ou de l'Ame*, p. 50. — Platon, *Phédon*, 85, C-D.

que nous n'en puissions sortir seuls, Dieu peut nous en tirer s'Il veut. Il peut se découvrir à nous par grâce. Il ne se le doit pas rigoureusement et ne nous le doit pas : il est libre. Sur la légitimité de nos désirs et sur la valeur de cette théorie et la manière d'y arriver, les disccussions vont leur train. Il suffit de ne pouvoir en démontrer l'absurdité, pour que nous soyons obligés par la logique de notre destin de nous enquérir si cette intervention divine ne s'est pas produite. Or l'Incarnation est l'initiative qui renverse pour nous la proportion du risque et de l'assurance.

*
* *

Le Christ, Homme-Dieu : son Assurance et son Risque

L'Incarnation est Dieu fait homme. Or Dieu est l'éternel, l'invisible, l'infini, par conséquent la parfaite assurance. L'incarnation signifie dès lors ces choses surprenantes : l'invisible se rend visible; l'infini se présente sous l'aspect du fini ; l'éternel s'introduit dans le temps ; l'assurance même consent à courir tous nos risques. Tous ces esprits contemporains, qui veulent « l'absolu de l'instant » et lui demandent une impression d'éternité, se doutent-ils de la réponse divine ? S'il y a un absolu, une éternité de l'instant, c'est bien de celui où Dieu s'est fait chair. Dans l'histoire aucun n'est plus solennel, plus absolu, plus éternel ! Parmi tous nos risques aucun ne nous apporte plus d'assurances ! L'acte du choix paraissait sans issue et son étroitesse contrariait l'immensité de nos désirs; accordons-le, tant que notre regard ne sort pas du temps et du fini. Jamais nous ne possèderons simultanément tous les biens, qui se proposent forcément les uns après les autres, à l'exclusion les uns des autres. Mais en chacun d'eux cherchez et visez le bien infini, dont ils viennent et pour lequel ils sont, peu importe que vous préfériez l'un ou l'autre, car en cet infini toute la richesse éparse ailleurs se condense. Qu'éventuellement avec le Christ, il se découvre sous les apparences d'un bien fini, en optant pour lui, vous ne repousserez aucun bien réel mais les élirez tous. Votre choix est de même envergure que votre désir. Une chance inouie veut que pour s'offrir à nous, cet infini se fasse visible et sensible, c'est-à-dire séducteur, enchanteur, pour

nous prendre par notre faible. Il nous attire à lui par ces charmes, qui risquaient de nous en écarter. La soumission de notre esprit au sensible est alors notre salut. Son adoration n'est plus idolâtrie. Ce qui nous perdait dans le Christ nous sauve.

Avec une vie humaine s'épanouit en Jésus la vie divine. Il mène la nôtre pour que nous menions la sienne. A notre naissance selon la chair, Il ajoute une naissance selon l'Esprit où nous avons part à sa génération éternelle au sein du Père. Il la met à notre disposition par les sacrements, signes sensibles, qui produisent vraiment la grâce qu'ils signifient, à la condition que ceux qui les reçoivent aient la disposition intérieure requise. Sans doute du renoncement, de la pénitence sont demandés ; mais cette mortification a pour conséquence une vivification surnaturelle. Moins qu'une œuvre de mort, voyons-y une œuvre de vie. Seul, Dieu peut avoir une intelligence aussi profonde des périls et des besoins de notre cœur. La solution est radicale autant qu'élégante.

La merveille est encore que pour stimuler l'amour, le Christ se mette dans les mêmes risques que nous, dans le même conflit du temporel et de l'éternel. Sans condamner les précautions d'ordre matériel dont l'homme s'entoure, Il n'apporte pas d'enseignement sur ce point. Il laisse à notre ingéniosité d'imaginer les systèmes d'assurances les plus variés. Nous ne voyons pas que pour Lui-même, Il s'en soit préoccupé. Il se soucie avant tout de la vie éternelle et c'est elle qu'Il veut garantir. Le remarquable est précisément qu'elle court en Lui le plus grand risque avec la plus sereine assurance. Le plus grand risque, car l'annonce, qui en est faite, suscite rapidement une opposition, dont la logique extrême va jusqu'à la contrainte par corps, la menace et la peine de mort. La mission du Christ le jette dans le plus grand danger, dont le point culminant est la Passion et le dénouement, le Calvaire. Son péril a pour égal son paisible sang-froid. Cette alliance du tumulte et du calme absolu, le Christ souffrant nous la montre. Sa fermeté est inébranlable : Il ne retire rien de ce qu'Il a dit. Sa confiance ne faiblit pas : Il affronte cette défaite avec la conviction de sa victoire, cette humiliation avec la certi-

tude de la glorification. Sa sûreté va de pair avec la violence de l'ouragan. D'où vient en Lui cette lucidité de l'intelligence, cette solidité du cœur ? Nullement comme chez nous de moyens préventifs contre le mal. Il ne tente pas de s'y soustraire ; Il ne songe pas à l'écarter. Il sait que la perte de la vie est momentanée et que bientôt la résurrection va la mettre à l'abri. Son assurance tout intérieure et sans étais vient de ce qu'Il est Lui-même la Vie éternelle. Il a donc plus de puissance pour sauver, que la mort pour détruire. Voyageur exposé, Il a dans le fond de son cœur la vision intuitive et y jouit au fort de la tempête du tranquille apaisement du port. Cette sécurité, ce n'est pas assez de dire de Lui comme du marin en perdition qu'Il l'aura, qu'elle viendra. Déjà elle est ; déjà Il l'a. L'éternité pour Lui n'est pas à venir ; elle est et rien ne peut Le rassurer plus efficacement. Cela dépasse toute méthode humaine d'assurances. Celles-ci ont de la portée selon qu'elles éloignent les menaces ou dispensent de les affronter. La prudence modère l'audace pour éviter la présomption. La méthode du Christ au contraire réussit dans la mesure où elle ne supprime pas le danger, mais le défie en face et par son aggravation même prépare sa disparition pour toujours. La prudence ne tempère plus l'audace mais l'enflamme sans craindre la témérité. Le plus grand péril devient la plus grande sagesse, quand le préjudice temporel le plus total est le bénéfice éternel le plus net. Est-il plus beau risque et plus grande espérance et plus belle récompense que la Passion et la Résurrection du Christ ? En des versets immortels saint Paul joint la sagesse et la folie :

« Les Juifs demandent des miracles et les Grecs cherchent la sagesse ; nous, nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les gentils, mais puissance de Dieu pour ceux qui sont appelés, soit Juifs, soit Grecs. Car la folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes et la faiblesse de Dieu est plus forte que la force des hommes » (1).

Ces formules sont les seules heureuses devant le Christ mort et ressuscité : par sa mort acceptée et suivie de sa Résurrection, Il soustrait son humanité aux risques, aux-

(1) 1 *Aux Corinthiens*, I, 22-25.

quels Il l'expose, et lui mérite la gloire éternelle. Le chemin de l'éternité à travers le temps, nous le connaissons maintenant. Dans notre naufrage Jésus est notre sauveur.

Ce chemin, il va de soi que nous le prendrons sans hésitation ; ce salut nous l'accueillerons dans l'enthousiasme ! Hélas, voici encore, dans le salut même, le péril et dans le Christ le contraste de l'assurance et du risque.

Lors de la présentation de l'enfant Jésus au temple, une parole redoutable fut prononcée sur Lui. L'ayant reçu de ses parents, le vieillard Siméon les bénit et dit à sa mère :

« Cet enfant est au monde pour la résurrection et la chute d'un grand nombre en Israël et pour être un signe en butte à la contradiction ; vous-même un glaive transpercera votre âme et ainsi seront révélées les pensées cachées dans le cœur d'un grand nombre » (1).

Le Christ est sauveur, donc il est pour le salut et le redressement. Comment peut-il être pour la chute? Il est le Maître et la Vérité essentielle, donc Il est pour que les hommes Le reconnaissent et Lui donnent leur assentiment. L'homme, avec la vie et le salut, aime la lumière et la vérité; comment Jésus peut-il être un signe en butte à la contradiction ? A son sujet comment s'aveugler ? De la part de son Père Il vient nous apporter des assurances, comment peut-il être un risque? Les faits d'ailleurs confirment les paroles de Siméon ; mais ils posent le problème : comment cela se peut-il ?

Appliquons au Christ ce verset : « Vraiment vous êtes un Dieu caché, le Dieu sauveur d'Israël » (2). Le Christ est donc Dieu qui se révèle, mais qui se cache, c'est-à-dire qui se cache pour se révéler, qui se révèle en se cachant. Il ne sera dès lors reconnu qu'au moyen d'une découverte, qui est notre épreuve. Que Dieu, pour se révéler, se cache, cela est assez logique. S'Il veut se révéler à l'humanité toute entière, il est naturel qu'Il apparaisse dans l'histoire comme nous y apparaissons et qu'Il y parle comme nous y parlons, c'est-à-dire humainement. L'assomption d'une nature humaine est un moyen remarquablement adapté à ce but. De plus lorsqu'il s'introduit parmi nous, Il

(1) Saint Luc, ii, 33-35.
(2) Isaie, XLV, 15.

n'y vient pas dévoiler des valeurs temporelles, que nous pourrions encore ignorer, mais des valeurs éternelles, qui dépassent absolument notre portée. Il se servira de choses terrestres et temporelles, sans les faire valoir elles-mêmes, dans la proportion où elles sont requises pour faire comprendre son message. Pour le reste Il paraîtra détaché de tous les faux semblants. Afin de ne pas nous induire en erreur, Il ne voudra pas de leur éclat extérieur et ne se rehaussera pas de leur clinquant. D'où sa pauvreté, sa condition modeste, l'absence en lui de toute ambition politique de grandeur, sa longue vie cachée. Du point de vue mondain, Il n'aura pas d'apparence; Il ne cherchera pas à se produire comme nous. Fugitives et trompeuses les apparences tôt ou tard se dissipent. Dans le goût de paraître se manifeste une hypocrisie où la personne se donne l'air de ce qu'elle n'est pas. Logiquement le Christ le combattra. Pour le faire disparaître en nous, Il ne le fera pas paraître en Lui. Pourtant pour se révéler, le Christ apparaîtra parmi nous. Précisément pour respecter cette nécessité de sa mission et guérir le mal qui nous menace, Il apparaîtra sans apparence. Cet événement le plus extraordinaire de l'histoire aura les dehors d'un fait divers. Il se cache en se révélant et pour se révéler plus exactement. Se cacher n'est plus un obstacle à son apparition, c'en est le moyen providentiellement sage. Ce moyen est à la fois pour nous un risque et une assurance. Il exige que pour connaître Dieu, l'homme Le reconnaisse, L'identifie, mais n'exclut pas qu'il Le méconnaise et qu'il Le côtoie sans y prêter plus d'attention qu'â un passant ordinaire, En Lui nous arrêterons-nous aux dehors sensibles pour négliger le reste, ou bien les dépasserons-nous pour atteindre la réalité profonde de la personne? Nous heurterons-nous à l'homme pour nier le Dieu? Etonné tout au plus de ce fils prodige de charpentier, « nous nous scandalisons à son sujet ». Ou bien dépasserons-nous l'homme pour adorer le Dieu? Voilà le dilemne. Parmi toutes les réalités créées discernerons-nous ce qu'il y a de privilégié, d'unique ici? Ou bien n'y verrons-nous rien de plus qu'ailleurs et par une fatale méprise négligerons-nous la seule bouée de sauvetage? Pour tout homme venant en ce monde, aucune option n'est plus

grave, où il puisse perdre ou gagner davantage. C'est la ruine ou le bénéfice absolus. Jamais l'humanité ne s'était trouvée dans un tel risque, jamais non plus devant une telle chance, où se joue dans un acte fugitif l'avenir tout entier. L'absolu , l'éternité de l'instant, ils sont dans l'instant de rencontre avec le Christ. Le plus beau risque et la plus grande espérance, les voilà ! Les prises de position catholiques et modernistes ou protestantes libérales illustrent cette analyse.

Pour qui ne voit qu'un homme dans Jésus, n'entend en Lui qu'un être humain, sa parole ne cache qu'une expérience humaine, rare, peut-être unique jusqu'ici, en tout cas pas divine. Mieux que d'autres Il a pris conscience de cette force de progrès qui nous porte et se révèle grâce à nous. Comme nous, Il n'en est qu'un éphémère porte-parole, il est vrai, plus éloquent. C'est tout. Il s'est révélé, soit ; mais comme chacun de nous, quand il croît en âge et en sagesse ; sauf que son génie est des plus sublimes. Ses formules valent dans la mesure où elles expriment son expérience personnelle et provoquent la nôtre. Mais comme celles des plus grands, elles sont sujettes à révision, à discussion. Elles ne sont pas des dogmes arrêtés une fois pour toutes, qui engageraient une pratique définie. Un auteur n'a pas de phrases définitives ; l'humanité non plus, qui peut toujours trouver mieux.

Une révélation de Dieu ? Mais la chose même a-t-elle un sens ? Traduire exactement une pensée d'une langue dans une autre est déjà difficile pour des langues humaines ; à plus forte raison une traduction d'une pensée divine dans un langage humain. L'Eglise l'avoue dans le cas des mystiques où elle ne garantit jamais, que leur expression interprète fidèlement l'expérience surnaturelle intérieurement vécue. La difficulté demeure insurmontable.

Peut-être après tout que le Christ n'est qu'un héros de légende, qui s'ajoute à tous ces mythes, à toutes ces fables, fruits de l'imagination plus que de la raison ! Certes, du paganisme au Christ la distance est grande ! Cette mythologie charnelle s'est merveilleusement purifiée, décantée. Plus spirituelle l'humanité s'est formé l'idéal du juste et du bien, qu'elle a nommé Dieu. Puis elle a élaboré le concept

de l'homme de bien qui plaît à Dieu, est son fils. Ce concept éternel, unique, est la raison déterminante de notre existence. Il est compris comme un effort devant les obstacles et les souffrances et devient l'idée de l'homme de douleurs et tenté. En y croyant je suis justifié, je plais à Dieu, je deviens son fils. Il est donc le médiateur, le rédempteur, le sauveur. Il lui suffit, pour ce rôle, d'être un concept; il ne peut être rien de plus. Le Christ personnifie cet idéal nouveau de perfection. Ce n'est qu'un idéal forgé par l'homme incarné dans un récit et qui se peut encore perfectionner (1).

Les gestes du Christ, où nous voyons des rites, sont des signes qui rendent sa pensée, mais n'infusent aucune vie surnaturelle. Il nous est bon de les reprendre à notre compte, de les rejouer, comme nous rejouons des scènes historiques ou des pièces de Corneille et de Racine, pour nous remettre dans un état d'âme. Ce n'est qu'un spectacle pour nous suggestionner. La Cène, par exemple, a valeur de symbole, quand elle n'est pas pour certains une pure idolâtrie. Abstenons-nous même de toute pratique extérieure, qui reste un formalisme vide et ne gardons qu'une religion intérieure réduite à une pure morale rationnelle. Ce sera « la conversion à la religion en esprit et en vérité ».

Pour le catholique, le Christ, avec la vie humaine, a la vie divine, dont Il a l'expérience et l'intuition dans sa conscience humaine. A cette expérience s'amorce sa révélation. Il est le Révélateur dans un sens original et spécial. Homme et Dieu, Il a par le fait deux langues maternelles et se meut à l'aise dans l'une et dans l'autre, qu'Il parle de naissance. Les difficultés de traduction inextricables ailleurs sont aisément surmontées ici. Inutile de revenir sur un texte définitif, car ce qui a été dit est ce qu'il fallait dire. Il y a donc des dogmes qui fixent l'intelligence, déterminent une pratique de vie et nourrissent la piété. Dans les cas qu'Il a précisés, ses paroles, ses gestes sont vraiment des sacrements, des signes efficaces de grâce et pas seulement des représentations que nous nous procurerions. N'y met-il pas

(1) Des éléments de cela se retrouvent dans la théorie de la religion formulée par Kant.

ce qu'Il veut; la vie divine par conséquent? Ils sont l'opposé d'un formalisme vide; une vie. En conséquence un culte, une pratique extérieure sont la condition d'une religion en esprit et en vérité.

Les mêmes idées, les mêmes formules, se retrouvent des deux côtés : révélation, rédemption, homme de douleurs, religion en esprit et en vérité, mais naturalisés dans un cas, vidés de leur contenu divin, lettre morte; dans l'autre maintenus intacts, surnaturels, « esprit et vie ». L'homme reste un pauvre homme, ou il est divinisé, fixé par le Christ en Dieu. Et qui décide ici de l'aiguillage, de la ruine ou du salut? La foi ou l'incrédulité. La foi qui est précisément « le commencement du salut » et par laquelle « le Christ habite dans nos cœurs » (1).

Dans l'Epître aux Hébreux (2), la foi est définie « la substance des choses qu'on espère, une conviction de celles qu'on ne voit point ». Elle donne de la réalité, de la substance à ce qui n'est, par rapport à nous, qu'à venir; elle le saisit comme actuellement présent. Par elle, l'objet de notre espérance existe en nous, comme l'arbre dans la semence. Nous sommes déjà ce que nous serons. Elle réussit cette gageure de transformer le futur en présent, en nous faisant entrer dans la connaissance que Dieu a, dans son éternité qui n'est qu'un pur présent. Dans cette option si ardue entre le temps et l'éternité, la foi décide de notre mise. Pour lutter contre le prestige du sensible, il fallait, disait-on, une certitude de l'avenir aussi ferme que celle de l'actuel. La foi nous la donne, surtout la foi vive qui est une vie, une pratique, le don de soi-même à la personne du Christ dans l'amour. Nous en faisant pénétrer les mystères, elle montre dans le sacrifice le chemin du salut. Le risque devient moindre que l'assurance et la perte insignifiante auprès du gain. Quelle est ici la place exacte du risque et de l'assurance?

Dans l'espérance et dans la foi, le cœur se fie à Dieu, ne compte que sur ses ressources pour garantir le salut éternel. Pour elles les choses d'ici-bas n'ont de portée qu'en fonction de l'éternité. S'y opposent-elles, elles ne

(1) *Epître aux Ephésiens*, III, 17.
(2) XI, 1-2.

comptent plus. Là est un risque très grave possible, mais d'ordre temporel, pour les fidèles du Christ comme pour leur maître. Ils seront persécutés pour leur foi. Pour la détruire, leur adversaire s'en prendra à leurs biens, à leur vie. Vient un moment où ils ne peuvent et ne doivent plus se soustraire à ce danger. Ils l'affrontent alors et ne tentent plus de le supprimer. Ils acceptent son aggravation la plus extrême et ne s'assurent plus contre lui d'aucune protection. Contre ce risque de mort temporelle, ils refusent toute assurance du même ordre. La foi les jette dans le plus grave péril dépourvus de tout, semble-t-il. De tout humain, oui ; mais pas de tout divin. Elle les prive d'assurance terrestre ; encore leur donne-t-elle une assurance éternelle, donc définitive, qui ne peut être sujette au moindre risque. Présentement, elle leur garantit la force intérieure de Dieu, sa paix. Dans l'établissement du bilan, elle dévoile, en regard du profit immense, la légèreté des dommages : risquer le moins pour le maximum. Ou une perte temporelle et momentanée gage d'un avantage éternel ; ou une jouissance éphémère rançon d'une ruine sans relèvement.

« C'est pourquoi nous ne perdons pas courage ; au contraire, alors même que notre homme extérieur se détruit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. Car nos légères afflictions du moment présent produisent pour nous, au delà de toute mesure, un poids éternel de gloire, parce que nous regardons non pas aux choses visibles, mais à celles qui sont invisibles, car les choses visibles ne sont que pour un temps, au lieu que les invisibles sont éternelles » (1).

Et voici une conséquence inouïe ! Puisque l'assurance et le risque ne sont plus sur le même plan, ils ne se nuisent plus. L'assurance grandit avec le risque, qui ne l'ébranle plus, mais l'affermit. Plus la perte est totale dans le domaine temporel, plus le bénéfice éternel est certain et finalement soustrait à tout risque. Poussé à l'extrême, le risque disparaît et se change en son contraire dans l'autre vie. Du couple assurance-risque, seule l'assurance subsiste victorieuse. Aussi n'est-il pas de contenance plus assurée que

(1) 2 *aux Corinthiens*, iv, 16-18.

celle des martyrs dans les supplices ; aucune n'est plus tranquille en sa douceur sans violence. Mieux que de la patience, elle est de la joie.

« La doctrine chrétienne exige plus qu'une patiente endurance de la souffrance. Elle exige, bien mieux, elle indique *une endurance bienheureuse*, et, de par son essence, elle entend que seul un homme bienheureux, ce qui veut dire un homme dans les mains de Dieu, puisse endurer, d'une manière juste et vraie, la souffrance et la douleur, les aimer, et, s'il est nécessaire, les rechercher » (1). Rien comme la foi n'expose à des risques et rien n'y donne autant d'assurance. Le goût du risque et celui de la sagesse peuvent y être à l'extrême, sans s'y contrarier. La folie apparente devient divine sagesse. Elle livre au péril mais en délivre à jamais, même la chair promise à la résurrection (2).

*
* *

Conclusion

Les analyses précédentes ont souvent avancé des propositions heurtées dont l'accord nécessaire a longtemps paru indémontrable : dans le plus grand risque doit germer la plus belle espérance et dans le plus fort du danger la plus tranquille assurance ; la gageure de notre destin est d'obtenir avec le temps, qui passe, de l'éternel, qui ne passe pas; aussi devons-nous risquer le premier pour le second; la condition de réussite serait un avènement de l'esprit et de l'éternel, qui ne ruine pas mais sauve le corps et le temps; elle serait encore dans une option qui tout en portant sur un objet fini n'écarterait rien de la richesse du réel mais l'élirait toute ; elle serait enfin dans un usage du sensible qui nous préserverait de toute tentation de matérialisme, de magie ou d'idolâtrie et nous infuserait une vie surhumaine.

Sans doute les âmes modernes ne se buttent à ces affirmations, discordantes en apparence, que par l'oubli ou l'incompréhension de l'harmonie, que depuis vingt siècles

(1) Max Scheler, *Le Sens de la Souffrance*, pp. 67-68.

(2) « Ne vous laissez pas terroriser par ceux qui tuent le corps et puis après ne peuvent plus rien contre vous ». Saint Luc, xii, 4.

le Christ et le Christianisme ont mise et maintenue entre elles. La foi catholique concilie tous ces opposés. Sans être une évasion lâche hors de la vie présente, elle nous y engage et nous en libère, car elle l'approfondit jusqu'à son assise éternelle. Avec l'Incarnation, l'éternité est entrée dans le temps, pour que le temps et l'histoire rentrent dans l'éternité. Au sein du risque voici le salut. Dans la foi le plus grand risque, celui de la mort, est la plus grande sagesse, puisque c'est en l'acceptant que l'homme s'en délivre. La ruine du sensible et de la chair les sauve et les garde pour la résurrection. La découverte de Dieu dans le Christ nous fait tout rencontrer sans rien repousser.

« Semé dans la corruption, le corps ressuscite incorruptible ; semé dans l'ignominie, il ressuscite glorieux ; semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force : semé animal, il ressuscite corps spirituel... Lorsque ce corps corruptible aura revêtu l'incorruptibilé et que ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui est écrite : la mort a été engloutie dans la victoire. O mort, où est ta victoire » (1) ?

Plus que Socrate, le chrétien peut chanter : le risque est beau, quand l'espérance est grande et belle la récompense. Telle est « la victoire de notre foi » (2).

André MARC, S. J.

(1) 1 *aux Corinthiens*, xv, 42-56.

(2) Saint JEAN, 1 *Epître*, v, 4. On peut rapprocher ce verset de ceux des Evangiles : « Celui qui voudra sauver sa vie la perdra et celui qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Evangile, la sauvera » (saint MARC, viii, 35). « Celui qui aime sa vie la perd et celui qui hait sa vie en ce monde la gardera pour la vie éternelle » (saint JEAN, xii, 25). Voir aussi saint MATTHIEU, x, 39 et xvi, 25 ; saint LUC, ix, 24.

Pour compléter ces vues, lire André MARC, *L'Existence Héroïque* (*Etudes*, janvier 1939).

L'ENCYCLIQUE SUR LE CORPS MYSTIQUE DU CHRIST ET LA SPIRITUALITÉ

Parmi les actes du magistère ordinaire émanés du Siège Apostolique au cours de la guerre, aucun ne touche aussi directement et aussi profondément aux questions de théologie spirituelle que l'Encyclique du 29 juin 1943 sur le corps mystique du Christ.

Elle parut au moment où la tourmente atteignait ce qu'on pourrait en appeler le point critique. De l'Océan indien au Caucase, on se ruait à la bataille. C'était l'heure des combats destinés à renverser les perspectives d'une lutte, dont quatre années d'efforts n'avaient pas réussi à faire prévaloir l'issue. Rome elle-même se croyait à la veille d'attaques, qui l'auraient transformée une fois de plus en un champ de ruines gigantesques. Or, tandis que pesait sur l'univers cette atmosphère de ténèbres et de sang, le pape, sans rester étranger à aucune des angoisses qui étreignaient les peuples, s'appliquait à mettre et à remettre au point une doctrine supérieure de paix et d'union. L'Eglise en avait toujours vécu ; mais les récents mouvements d'idées l'avaient fait passer au premier plan de l'enseignement distribué couramment aux fidèles. La place qui lui était ainsi faite dans les prédications et dans les publications de tous les jours demandait donc qu'en fussent rappelés et précisés les traits essentiels.

Il s'agissait, en effet, d'une réalité surnaturelle occupant une place centrale dans la conception chrétienne du monde et de l'humanité. Le corps mystique du Christ déborde le temps et l'espace. Il se forme et se développe sur la terre pour s'épanouir au ciel. L'Eglise en est une manifestation partielle et les hommes de tous les siècles ont été et sont appelés à en être les membres. La doctrine d'ailleurs en est inscrite dans les épîtres de saint Paul et les conclusions qu'en tire le grand Apôtre suffisent à en faire ressortir l'importance pour une organisation chrétienne de la vie.

L'Encyclique se proposait précisément de rappeler cette impor-

tance ; mais le pape s'y préoccupait aussi de dissiper ou de prévenir les fausses idées qui, de divers points de vue, risquaient de compromettre la notion même de corps mystique du Christ. En général, les milieux non catholiques en ignorent le sens et n'y ont aucun égard dans leur manière de considérer et d'apprécier l'action de l'Eglise ; mais, dans l'Eglise elle-même, tandis que certains esprits semblent entretenir de réelles préventions contre le relief qui lui est donné et contre l'usage qui en est fait, d'autres contribuent à entretenir ou à provoquer ces défiances par ce qu'on pourrait appeler leur dévotion mal entendue au corps mystique.

Le pape signale donc dès l'abord cette double attitude. Parmi ceux, note-t-il, qui sont séparés de la véritable Eglise, on voit se répandre à ce sujet des erreurs graves ; mais il faut reconnaître aussi que, parmi les fidèles eux-mêmes, circulent à ce propos des idées peu exactes ou même complètement fausses (1). Ce sont deux états d'esprit correspondant à deux tendances qui s'opposent. L'une procède d'un « *rationalisme* » plus ou moins conscient, qui se refuse à admettre la réalité de tout ce qui dépasse les forces de l'esprit humain, ou qui, tout au moins, restreint la conception de l'Eglise à celle d'une société dont l'unité tient uniquement à ses institutions juridiques : dans la doctrine du corps mystique du Christ elle est portée à ne voir qu'un beau rêve. L'autre tendance aboutit à un « *mysticisme faux* », qui, sous prétexte de l'union entre le Christ et les membres de son corps mystique, tend à supprimer ou à méconnaître les limites infranchissables que révèlent les Saintes Lettres entre les créatures et leur Créateur (2).

Pour obvier à ce double danger, il suffit de rappeler ce qu'on entend exactement par le corps mystique du Christ, la place à lui faire dans la conception de l'Eglise, le rôle que sont appelés à y jouer les fidèles et la nature des relations qui en résultent entre eux et celui qui en est le chef. C'est à exposer les divers aspects de cette doctrine qu'est consacrée la plus grande partie de l'Encyclique : il n'en faut pas davantage pour qu'apparaissent les erreurs qui risquent de la compromettre, et le pape, en effet, se borne presque à les

(1) « Diffitendum non est... inter christifideles etiam vel minus accuratas vel omnino falsas serpere sententias, quae quidem mentes a recto veritatis tramite abducant » (*Acta Apostolicae Sedis*, vol. XXXV, 1943, p. 197). — C'est d'après ce texte que seront faites nos citations, en nous bornant à indiquer la page du volume.

(2) P. 197

signaler. Il s'étend davantage sur les devoirs de soumission, d'amour et de dévouement envers l'Eglise qui en ressortent pour tous ceux qui lui appartiennent. C'est ici la conclusion pastorale qu'il se plaît à tirer de ces enseignements si hauts. Il y propose le Christ comme le modèle à suivre par les chrétiens dans leur attachement à celle qui, étant pour lui son épouse et son corps, est très réellement pour eux une mère.

Notre intention n'est pas ici de résumer l'ensemble du document pontifical, dont, au moment où il a paru, le fracas de la guerre a pu empêcher de remarquer la richesse et l'opportunité. Nous voudrions seulement signaler l'intérêt qu'il présente du point de vue proprement spirituel, ascétique ou mystique.

I

Avant tout, se doit relever la nécessité si opportunément rappelée de ne pas isoler la conception de l'Eglise de celle du corps mystique du Christ. A le faire, on se condamne à ne rien comprendre à son but propre et à la fécondité réelle de son action. On n'en considère, pourrait-on dire, que l'armature, que le squelette. On laisse de côté le principe de sa vie profonde, ce qui, comme corps social, la caractérise et la met à part ou au-dessus de toutes les autres sociétés humaines. Même à l'admettre fondée par le Christ et munie par lui d'une organisation constitutionnelle comportant pour ses divers organes, et en particulier pour son chef suprême, des pouvoirs et des garanties d'ordre exceptionnel, on n'en envisage que la structure et que le fonctionnement visibles.

Elle-même se défend et doit se défendre d'attribuer à sa seule organisation juridique, au seul fonctionnement de son système hiérarchique, à la seule infaillibilité de son magistère ou à la seule administration de ses sacrements l'efficacité propre de son activité. Tout cela, sans doute, porte déjà la marque d'une intervention surnaturelle qui lui est propre ; tout cela suppose une action de l'Esprit divin, qui fait défaut à toutes les sociétés de culture, d'entr'aide intellectuelle ou même de formation morale et religieuse résultant d'une orientation commune du vouloir de leurs membres ; mais tout cela ne suffit pas à rendre compte de ce qu'est l'Eglise dans la pensée du Christ.

Elle n'est pas seulement une hiérarchie dépositaire fidèle et distributrice infaillible d'une doctrine révélée. Elle n'est pas qu'un corps sacerdotal agréé par Dieu pour présider à son culte et servir d'intermédiaire entre lui et les hommes. Avec cela et en plus de

cela, elle est la société même des fidèles, qui, encadrés, instruits et sanctifiés grâce à leur insertion dans cet organisme juridique, doivent à leur participation personnelle à l'esprit qui l'anime et le soutient d'appartenir tous et chacun à cette grande famille spirituelle et surnaturellà qu'on appelle le corps du Christ.

L'Eglise, telle qu'elle a été voulue par le Christ et telle qu'elle existe sur la terre comme au ciel, c'est cela : une société, une famille, un corps moral, ayant ce trait commun avec toutes les sociétés et toutes les familles naturelles ou autres de tendre à un même but par la mise en commun des volontés et des efforts sous la direct.on et l'impulsion d'une autorité reconnue par tous, mais se distinguant absolument de toutes les autres par le principe intérieur de cette orientation commune. Ce principe, en effet, n'est pas autre que l'Esprit même de Dieu, reçu du Christ et substantiellement présent en chacun des membres de son corps mystique.

L'unité qui caractérise l'Eglise ne tient donc pas uniquement à l'adhésion donnée par tous les fidèles à un même corps de doctrine, à leur participation commune aux mêmes sacrements, à leur soumission aux mêmes pasteurs légitimes sous la conduite du même chef suprême qui est le Vicaire du Christ sur la terre. Tout cela y est nécessaire, mais tout cela y est insuffisant, parce que l'unité ainsi obtenue pourrait tenir à la seule acceptation d'un même idéal et d'une même orientation des intelligences et des volontés. De ces sortes de corps moraux, de corps sociaux, il en existe de très nombreux et de très consistants jusqu'à l'intérieur de l'Eglise. Les ordres religieux en représentent des types multiples : à leur organisation hiérarchique s'ajoute, chez l'ensemble de leurs membres, un esprit commun, qu'ils puisent tous dans les enseignements, les exemples et les règlements reçus de leurs fondateurs.

A tout cela, dans le corps social du Christ qu'est l'Eglise, s'ajoute le principe d'unité qu'est l'Esprit de Dieu lui-même. C'est lui en personne, par sa présence et par son action dans l'âme de chaque fidèle, qui achève l'Eglise, qui lui donne son unité profonde et qui fait d'elle un corps social d'un type unique. Corps moral elle aussi, elle n'est pas uniquement cela : elle est un corps moral mystique. Et le nom qui lui est ainsi donné n'est pas un vain mot. Il tient à la réalité qui lui est propre. Semblable par beaucoup d'autres traits à tant d'autres familles naturelles ou spirituelles il en diffère essentiellement par le lien spécial qui existe entre ceux qui en font partie et celui qui, en ayant été le fondateur, en reste encore l'anima-

teur. Ce lien, en effet, n'est pas, ici, d'ordre purement historique, doctrinal ou moral ; il est d'ordre divin ; il est Dieu lui-même.

La vie surnaturelle de chacun des membres de ce corps n'a donc pas seulement en celui qui en est la tête son point de départ. Il en est ainsi pour les membres d'une famille issue du même père. En un sens très réel, leur vie naturelle est la même à tous. Cependant, pas plus entre eux qu'entre eux et leur père il ne subsiste plus aucun lien vital et leur activité à tous est désormais totalement indépendante. Le père n'exerce plus aucune influence physique sur la vie propre de ses enfants. Il n'agit plus, il ne peut plus agir sur eux que moralement. Tout autre est l'influence du Christ sur la vie surnaturelle des chrétiens. La vie qui lui est commune avec eux n'est pas seulement de la même nature et elle ne continue pas seulement à l'alimenter en déversant sur eux de sa plénitude de grâce par les multiples canaux des sacrements ; le principe intime et permanent en est chez eux le même que chez lui ; et cette identité ne doit pas s'entendre, comme entre le père et les enfants, d'une pure similitude ; elle tient à l'identité réelle, physique, peut-on dire, et numérique de ce qui le constitue. Suivant l'expression de saint Paul, ils sont du Christ et au Christ, parce que l'Esprit du Christ habite à la fois en lui et en eux (3). Ils en sont tous aussi réellement le temple, car ils le possèdent aussi substantiellement en leur âme que le faisait et le fait l'âme du Fils de Dieu incarné.

Voilà le lien vital propre au corps mystique qu'est l'Eglise : l'Esprit même du Christ. C'est à lui qu'en est due l'unité profonde. En en reliant tous les membres entre eux, il les relie également avec le chef, car, tout entier en lui, il est aussi tout entier dans le corps et tout entier dans chacun de ceux qui le composent. Sans doute sa présence se réalise-t-elle, ici, à des degrés divers : elle varie avec leurs fonctions et avec leur état de « santé spirituelle » ; mais en tous et pour tous, il est le principe de tout ce qu'ils font dans l'ordre du salut. Pour l'ensemble de la communauté chrétienne, il est donc la force et l'énergie vitale par laquelle son fondateur la conserve et la soutient (3 bis).

II

Il ne suit point de là que l'on puisse parler, pour le Christ et pour les membres de son corps mystique, d'une union ou

(3) *Rom.* VIII, 9-10.
(3 bis) P. 219-220.

d'une unité physique. La possession commune du même Esprit divin n'a pas pour effet de la produire : physiquement, la Vierge-Mère fut toujours aussi distincte et séparée de son Fils que le sont toutes les mères. La présence substantielle des trois personnes divines dans tous les hommes en état de grâce ne fait pas non plus qu'ils soient unis entre eux physiquement ou qu'ils forment un corps physique. Entre eux ne peut jamais régner qu'une unité morale, et l'imagination serait aussi décevante que malsaine, qui se représenterait le corps mystique du Christ à la façon d'un immense corps physique, à l'intérieur duquel s'établiraient entre les membres et leur chef des relations vitales aussi indépendantes de leur activité morale que le sont entre elles celles des divers organes d'un corps humain.

L'Encyclique met en garde contre ces sortes de rêves. Ils tiennent à une fausse interprétation des paroles de saint Paul. Les esprits qui s'y laissent aller prennent « réel » pour « physique ». Ils ne semblent pas soupçonner l'existence, la réalité et la vitalité des êtres moraux, comme si la famille, tout en n'étant qu'un être moral, n'était pas une réalité ; comme si les corps sociaux que sont les peuples et les nations n'étaient pas des êtres réels, à unité réelle et aux énergies indéfinies. Pareille conception, fait remarquer le le pape, méconnaît le caractère propre du langage de l'Apôtre. Elle perd de vue le sens purement métaphorique où il parle ici de corps : « *haud satis considerantes Paulum Apostolum translata tantummodo verborum significatione hac in re fuisse locutum* » (4). Faute de distinguer exactement ce qu'est un corps physique et un corps moral ou mystique, on en arrive à se faire une idée « pervertie » de l'unité qui règne entre le Christ et les membres de son Eglise. On en vient à les concevoir comme constituant, lui et eux, une personne physique permettant de leur attribuer à eux, à des hommes. ce qui est proprement divin et de le présenter lui, le Christ, comme participant aux erreurs et aux tendances mauvaises de l'humanité (5).

Il est facile de reconnaître ici le « faux mysticisme », dont l'Encyclique a dénoncé dès l'abord le danger (6). Il en faudrait

(4) P. 234.

(5) « Perversum aliquod inducunt unitatis commentum, quandoquidem divinum Redemptorem et Ecclesiae membra in physicam unam personam coire et coalescere jubent, et, dum hominibus divina attribuunt, Christum Dominum erroribus humanaeque in malum proclivitati obnoxium faciunt » (p. 234).

(6) P. 197.

moins pour expliquer, sinon justifier, les défiances ou les préventions que provoque chez certains l'insistance sur la doctrine du corps mystique.

Sous prétexte que nous sommes du Christ, que le Christ est en nous, qu'il est notre vie, qu'il s'identifie lui-même avec ces chrétiens que poursuivait Saul de Tarse ; parce que chacun de ses membres contribue à le compléter, on n'hésite pas à lui attribuer la vie que l'on mène soi-même : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est lui qui vit en moi », se plaît-on à redire, et, sans s'inquiéter autrement du sens exact de ces paroles ardentes de l'Apôtre, on semble croire qu'il suffit d'être inséré au corps du Christ pour vivre de sa vie. Là aussi cependant, fait remarqer l'Encyclique (7), il y a des membres morts, gangrenés même parfois. S'ils restent attachés au tronc par la foi, la sève cependant ne circule plus en eux. L'Esprit sans doute ne les abandonne pas : il les excite, il peut les exciter, à faire le nécessaire pour recouvrer la vie. L'Eglise, de son côté, leur témoigne une tendresse maternelle et le pape exhorte à les entourer de la sollicitude qu'on a pour un membre infirme ou souffrant. Jusqu'à leur guérison toutefois, ou, plutôt, jusqu'à leur retour à la vie, le Saint Esprit ne les meut plus que par le dehors ; il n'habite plus dans leur âme. Il y aurait donc illusion à se rassurer et à croire que le Christ est toujours en eux. Le péché l'y a tué ; il en a chassé l'Esprit. Leur cas fait songer à certains rejetons d'une haute lignée qui se glorifient d'avoir du sang bleu dans les veines. Ils ne sauraient oublier ni permettre qu'on oublie de quelle race ils sont ou à quelle caste ils appartiennent ; mais ils sont eux-mêmes la preuve vivante que « bon sang... peut mentir ».

De même, a-t-on pu craindre ou constater que la fierté d'appartenir au Christ s'allie à d'étranges illusions sur le péché qui, sans détacher totalement de son corps mystique, met fin à l'amitié et à l'union avec lui. Tout au moins le pape Pie XII a-t-il dénoncé, l'année qui a suivi l'Encyclique, une erreur de ce genre.

Dès là que la violation consciente et voulue d'un commandement de Dieu ne s'inspire pas ou ne s'accompagne pas de l'intention formelle de rompre avec lui, on pourrait se rassurer : l'on continuerait à lui rester uni et à jouir de son amitié. Conclusion renversante « *stupefacente soluzione* », disait le pape aux prédicateurs de carême à Rome. « Vous voyez le préjudice qu'elle porte à la vérité

(7) P. 203.

et à la sainteté chrétienne ». « Nous aimons à croire, ajoutait-il, pour l'honneur de ceux qui l'ont découverte et la soutiennent [à propos des violations du sixième commandement], qu'eux-mêmes la renieraient si l'on voulait en tirer les conséquences logiques et l'appliquer à d'autres matières, par exemple, au parjure et à l'assassinat délibéré, car ces péchés, eux aussi, dans la plupart des cas, se commettent [sans l'intention formelle de rompre avec Dieu] dans le dessein d'y trouver le moyen d'atteindre un but, tel que serait le besoin de se tirer d'une situation embarrassante » (8).

III

L'espoir ainsi caressé par le pape n'est assurément pas vain. La conception du péché dont il signale le danger et la fausseté, n'est guère, elle aussi, croyons-nous, qu'un expédient imaginé par certains directeurs de jeunes gens pour se tirer d'embarras en présence de certains cas de conscience particulièrement délicats. Peut-être cependant faut-il y reconnaître également une des illusions auxquelles se laissent facilement entraîner des esprits habitués à s'éprendre de formules en vogue et à se laisser fasciner par certains aspects de la réalité sans prendra la peine d'en envisager toute la complexité.

A moins que certains n'aient espéré prévenir ainsi les réflexions que sont de nature à suggérer les constatations mentionnées récemment dans la *Vie spirituelle.* « Tous les prêtres d'expérience », y notait le P. Albert Plé, O. P., en tirant la conclusion de l'enquête : *Vers quel type de sainteté allons-nous* ? « tous les prêtres d'expérience constatent que beaucoup de jeunes, abordant la vie chrétienne par la mystique, s'y donnent dans l'enthousiasme, mais que de lourdes fautes morales ne cessent de tout remettre en question » (*Vie spirituelle*, février 1946, p. 253).

Quoi qu'il en soit, l'Encyclique n'insiste pas davantage sur ce « faux mysticisme ». Par contre elle s'applique à mettre en lumière la place que les fidèles occupent dans l'Eglise et le rôle qu'il leur appartient d'y jouer. Elle rappelle à quel point les Pères de l'Eglise, quand ils parlent du corps mystique du Christ, se sont gardés d'y voir uniquement les membres de la hiérarchie, les ministres des sacrements ou les diverses catégories de religieux. Ils y comprennent

(8) Allocution du 22 février 1944 aux curés de Rome et aux prédicateurs de carême, dans *Acta Apostolicae Sedis*, anno XXXVI, 1944, p. 73-74.

aussi tous ceux, mariés ou non, qui mènent dans le monde une vie vraiment chrétienne. Tous ceux-là, ajoute le pape, quelque humble que soit leur rang dans la société chrétienne, peuvent aider puissamment à étendre le royaume de Dieu et, avec le concours de la grâce divine, ils peuvent atteindre aux sommets de la sainteté, qui ne fera jamais défaut dans l'Eglise (9).

La place ainsi faite aux fidèles dans la conception du corps mystique du Christ est d'une importance capitale. Le pape y est revenu dans son discours aux nouveaux cardinaux du 20 février 1946. « Dans la poursuite, y a-t-il dit, de la tâche confiée à l'Eglise, les fidèles et spécialement les laïques se trouvent aux premières lignes ; grâce à eux l'Eglise est le principe vital de la société humaine ». De ce point de vue, « ils sont eux-mêmes l'Eglise », c'est-à-dire « la société de ceux qui, sous l'influence surnaturelle de la grâce. dans la perfection de leur dignité personnelle de fils de Dieu, dans le développement harmonieux de toutes les inclinations et énergies humaines, édifient la puissante armature de la communauté humaine ». Aussi « leur convient-il à eux surtout d'avoir une conscience toujours plus claire, non seulement d'appartenir à l'Eglise, mais d'être l'Eglise » (10).

Ainsi, pourrait-on dire, faut-il que les enfants prennent conscience d'être eux-mêmes la famille. A proprement parler, le père et la mère ne le sont pas. Ils en sont les chefs ; elle leur doit son existence ; elle ne se conçoit pas en dehors d'eux ; mais elle ne naît, ne se forme, ne se développe et ne dure qu'avec les enfants. Ce sont eux qui la constituent. Pour grandir, s'accroître et prospérer, il lui est indispensable de pouvoir compter sur leur attachement et leur dévouement. D'eux aux parents la solidarité doit être réelle et sincèrement acceptée. Malheur à la famille où ce lien n'existe pas, où les enfants s'isolent et se dégagent. Elle se désagrège; tout au moins cesse-t-elle de vivre comme famille le jour où le bien commun cesse d'être considéré comme le bien de tous et de chacun. Signifier ou laisser entendre au père et à la mère qu'on les tient pour seuls intéressés au succès ou au bon renom de la famille n'est pas seulement leur faire au cœur une douloureuse blessure ; c'est aussi faire la preuve qu'on a perdu ou qu'on n'a jamais eu le sens de la famille.

De même pour l'Eglise et pour les fidèles de l'Eglise ou, plus exactement, pour le corps mystique du Christ et pour ceux qui en

(9) P. 201.
(10) *Acta Apostolicae Sedis*, anno XXXVIII, 1946, p. 149.

sont les membres. L'Encyclique l'a très nettement rappelé. De ce corps, les dépositaires de l'autorité sont les membres premiers et principaux (*primaria ac principalia*) ; mais, à ne voir dans sa structure organique que les degrés de la hiérarchie, l'erreur est aussi réelle qu'à concevoir uniquement l'Eglise comme l'ensemble des âmes chrétiennes vivant d'un esprit de charité (*societatem quandam caritate alitam ac formatam*) ou favorisées des dons de l'Esprit (*unice ex charismaticis constare*) (11).

Cette dernière conception renouvelle la thèse protestante d'une Eglise invisiblé (*quasi latentem minimeque conspicuam fingunt Ecclesiam*) (12) et elle résume la thèse des innombrables historiens de l'Eglise ou de ses dogmes, qui s'obstinent à contester qu'il ait existé dans l'Eglise primitive d'autre hiérarchie que celle des « charismes ».

La première sert, pourrait-on dire, de plate-forme à la plupart des adversaires modernes de l'Eglise. Leur tactique commune consiste à dénoncer le cléricalisme, à réagir contre les prétendus empiètements de la hiérarchie ecclésiastique et à ne s'attaquer directement qu'au clergé. Pour ruiner l'influence de l'Eglise, rien ne leur paraît plus efficace que d'en dissocier les fidèles.

L'illusion de ces derniers serait donc de se laisser prendre à ce jeu ; mais il y aurait aussi erreur de leur part à voir uniquement dans l'Eglise un corps de hiérarques, dont il ne leur appartiendrait que de recevoir les enseignements, la direction et les moyens de sanctification. C'est proprement là-contre que le pape s'applique à les prémunir en leur rappelant leur place et leur rôle dans le corps mystique du Christ ?

L'Encyclique y insiste, en effet, et non pas seulement à l'adresse des militants de l'Action catholique. Ce sont tous ceux qui voient dans l'Eglise leur mère qu'elle exhorte à imiter l'amour et le dévouement que lui porte et lui témoigne le Christ. Ils doivent se le dire et s'y rendre attentifs : quiconque fait partie du corps mystique du Christ a le devoir de se dépenser, de s'appliquer et de faire des efforts pour qu'il s'édifie et s'accroisse : « *pro sua cujusque parte, officium esse impense diligenterque adlaborandi ad aedificationem et incrementum ejusdem Corporis* » (13). Il en est des fidèles dans l'Eglise comme des divers membres d'un corps physique. Ils se prêtent

(11) P. 224 et 200.
(12) P. 223.
(13) P. 241.

mutuellement secours ; entre eux la solidarité est universelle et constante. Chacun y sert ou y nuit au bien-être et au bon fonctionnement de tous. De même, ne saurait-il être question dans l'Eglise de vivre uniquement pour soi : « *in Ecclesia, singula membra non sibi unice vivunt* » (14). L'individualisme religieux y est un désordre et y engendre du malaise. Les plus humbles y peuvent et y doivent contribuer, chacun à leur manière comme à leur place, à l'œuvre d'ensemble dont est chargée l'Eglise (15).

IV

Ici seulement, l'Encyclique relève la différence qui existe entre les membres du corps du Christ et ceux d'un corps physique ou naturel. De la part de ces derniers, le concours donné à l'œuvre commune est aveugle et spontané. C'est malgré eux en quelque sorte qu'ils l'accordent et il ne leur appartient pas de s'y dérober. La raison en est qu'ils existent uniquement pour le corps et en vue du corps. Dans l'organisme dont ils font partie, ils n'ont pas d'autre fin à poursuivre que celle qui lui est propre. Aucune ne leur est particulière. Leur vie s'absorbe dans celle du corps lui-même et leur activité est toute et exclusivement ordonnée à son entretien ou à son développement.

Tout autre est la nature et les conditions des membres de l'Eglise. Eux ne se trouvent engagés dans son corps qu'autant qu'ils y consentent. Le concours qu'ils apportent à son bien-être et à son œuvre dépend essentiellement de leur bon vouloir. Ils peuvent s'en désintéresser, le lui refuser ou, tout au moins, se contenter de vivre de sa vie sans se proposer explicitement de contribuer à sa propérité ou à son accroissement.

C'est qu'ils ont eux-mêmes leur fin ptopre et distincte. Sans doute ne sauraient-ils la poursuivre et l'atteindre en dehors ou indépendamment de l'Eglise ; mais on ne saurait dire qu'elle se confonde avec la sienne. Tout au contraire, c'est la sienne qui est ordonnée à la leur. Ainsi en est-il, fait remarquer expressément l'Encyclique, de tous les groupements sociaux. Dans l'ordre de l'utile, ils ont pour fin dernière l'avantage de tous leurs membres en général et de chacun en particulier : « *ad omnium et uniuscujusque membri profectum... postremum ordinantur* » (16).

(14) P. 200.
(15) *Ibidem.*
(16) P. 221-222.

Dans l'ordre spirituel et pratique, il suit de là des conséquences notables sur lesquelles l'Encyclique ne manque pas d'attirer l'attention.

Si le fidèle du Christ doit se garder d'un individualisme qui l'isolerait de l'Eglise ou le rendrait indifférent à ses intérêts, il ne lui suffit cependant pas, pour atteindre sa fin personnelle ou même pour coopérer à l'œuvre commune, de rester uni au corps social dont il fait partie et d'en partager la vie. Dans l'Eglise et avec son secours, c'est lui-même qui doit travailler à entretenir et à développer en son âme la vie de l'Esprit. C'est à ses efforts pour reproduire en lui les traits du Christ et pour s'en approprier les dispositions intimes que se mesure l'accroissement en lui de la vie propre au corps de l'Eglise et donc l'efficacité du concours apporté à son œuvre. S'imaginer le contraire et, sous prétexte de leur union avec le Christ, mettre toute la vie spirituelle des fidèles et leur progrès dans la vertu au compte unique de l'Esprit qui anime l'Eglise, serait tomber dans ce que l'Encyclique appelle « un quiétisme absurde et malsain « *insanum quemdam, ut aiunt, quietismum* » (17). Sans doute, explique-t-elle, l'Esprit du Christ est-il la source d'où vient à l'Eglise et à ses membres toute leur vigueur; mais, qu'il s'agisse de persévérer dans les œuvres de sainteté, de progresser dans la grâce et dans les vertus, tout cela, l'Esprit céleste ne veut le réaliser qu'autant que les hommes y apportent leur contribution par leur activité de tous les jours : « *Non enim dormientibus, ait Ambrosius, divina beneficia, sed observantibus deferuntur* ». S'il est vrai que, dans notre corps, les membres ont besoin de s'exercer constamment pour se fortifier et ne pas dépérir, cette condition est encore plus nécessaire dans le corps social de Jésus-Christ, où les membres ont chacun leur liberté, leur conscience et leur mode d'agir. Aussi saint Paul ne s'est-il pas borné à dire : « *Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus* » ; il n'a pas hésité à ajouter : « *Gratia ejus* (*hoc est Dei*) *in me vacua non fuit, sed abundantius illis laboravi*; *non autem ego, sed gratia Dei mecum* ». Il est donc de toute évidence, conclut l'Encyclique, qu'entendu au sens de ces doctrines trompeuses, le mystère dont nous parlons (c'est-à-dire le mystère de l'union au Christ, de l'appartenance à son corps mystique), loin de contribuer au progrès spitituel des fidèles, conduirait misérablement à leur ruine (18).

(17) P. 234.
(18) P. 234-235.

V

Passant aux conséquences de ces erreurs, l'Encyclique signale d'abord la campagne contre la confession personnelle et fréquente des péchés véniels. On aurait tort de tant l'estimer. Mieux vaut la confession générale que fait tous les jours l'Eglise du Christ avec ses enfants, au moment où les prêtres se disposent à monter à l'autel. Il n'y a pas seulement là, explique le pape, de la mésestime à l'égard d'une coutume, qui ne s'est pas introduite dans l'Eglise sans une secrète inspiration du Saint Esprit; on détourne ainsi les membres du corps du Christ d'une pratique éminemment propre à accroître la salutaire connaissance de soi et par suite l'humilité, à déraciner les mauvaises habitudes, à prévenir la négligence et la torpeur spirituelles, à purifier la conscience et à fortifier la volonté. Avis donc à ceux qui travailleraient à en diminuer et à en ruiner l'estime dans le jeune clergé. Leur action serait étrangère à l'Eglise du Christ et funeste pour le corps mystique (19).

D'autres, et sous l'influence des mêmes idées, refusent à nos prières toute valeur impétratoire et s'appliquent à diminuer dans l'esprit des fidèles l'estime de la prière privée, sous prétexte de réserver toute sa valeur à la prière publique, parce que faite au nom de l'Eglise et donc procédant du corps mystique. Ils se trompent, car le divin Rédempteur ne se tient pas seulement en union avec l'Eglise son épouse; en elle, il s'unit à l'âme de chacun des fidèles et il se plaît aux entretiens intimes avec eux, surtout après la sainte communion. La prière publique, faite au nom de l'Eglise, a beau l'emporter en dignité, les autres, même les plus privées, ne manquent, elles non plus, ni de mérite ni d'efficacité. Elles sont même d'une très grande utilité pour l'ensemble du corps mystique. Ainsi le comporte la communion des saints : aucun de ses membres ne saurait rien faire de bien, qui ne tourne à l'avantage de l'ensemble.

Parce qu'ils font partie du corps mystique, il n'est pas cependant interdit aux hommes de demander pour eux les grâces particulières même en vue de la vie présente. Ne restent-ils pas personnes maîtresses d'elles-mêmes (*sui juris*), et n'ont-ils pas tous leurs besoins particuliers ? Quant à la méditation des choses célestes et à l'estime que tous doivent en faire, les documents de l'Eglise ne sont pas seuls à le prouver; la pratique et l'exemple des plus grands saints sont là qui l'attestent (20).

(19) P. 235.
(20) P. 235-236.

Après avoir ainsi dénoncé le discrédit jeté au nom de la prière publique sur la confession fréquente et sur la prière privée, comme elle se fait, entre autres, dans l'action de grâces après la communion, dans les visites au Saint-Sacrement et dans la méditation, l'Encyclique signale un dernier excès qui se rattache au même ordre d'idées.

Le Christ étant chef du corps mystique, ne devrait être considéré que comme médiateur de Dieu et des hommes, et il ne conviendrait donc pas de lui adresser nos prières à lui-même en personne. Elles devraient plutôt aller au Père éternel par lui. Or, ce n'est point là seulement se mettre en opposition avec l'esprit de l'Eglise et la coutume de la chrétienté ; c'est altérer la vérité : « *non solum Ecclesiae menti adversatur christianorumque consuetudini, sed veritati etiam offendit* » (21). Et le pape rappelle à ce propos comment le Christ est chef de l'Eglise selon ses deux natures à la fois ; que lui-même a solennellement déclaré que ce qu'on lui demanderait en son nom, il le ferait (*Jo.* XIV, 14) ; que, jusque dans le sacrifice de la messe, nous nous adressons directement à Jésus-Christ lui-même (22) ; qu'aucun chrétien ne saurait ignorer que l'homme Jésus-Christ est aussi le Fils de Dieu lui-même. L'Eglise militante enfin, quand elle adore et supplie l'Agneau sans tache, ne fait en quelque sorte qu'unir sa voix à celle de l'Eglise triomphante, qui chante perpétuellement : « A celui qui siège sur le trône et à l'Agneau bénédiction, honneur et gloire et puissance dans les siècles des siècles » (23).

VI

Telles sont les principales vérités d'ordre plus directement spirituel, ascétique ou mystique sur lesquelles l'Encyclique « *Corporis Christi mystici* » s'est particulièrement appliquée à attirer l'attention. En signalant pour finir les déviations d'idées ou de conduite auxquelles se laissent ou risquent de se laisser entraîner à ce propos certains esprits excessifs, elle ne fait qu'achever de préciser la notion et la haute valeur religieuse d'une doctrine puisée aux sources les plus pures de la révélation.

(21) P. 236.

(22) Qu'il suffise de rappeler, en passant, la seconde partie du *Gloria in excelsis*, l'*Agnus Dei* et les prières d'avant la communion ; de même l'oraison du Saint Sacrement.

(23) P. 236-237.

Aucun chrétien ne devrait ignorer ou méconnaître l'honneur et le bienfait de l'union que, dans l'Eglise et grâce à l'Eglise, il contracte avec le Christ. Il n'en devient pas seulement le temple ; il le continue et le prolonge, en quelque sorte, dans le temps et dans l'espace. Mis ainsi en possession de l'Esprit qui lui est commun avec tous les amis de Dieu sur la terre, avec tous les saints au ciel et avec l'humanité du Christ elle-même, il ne devrait jamais perdre de vue qu'il ne lui convient pas de se désintéresser de la grande famille à la fois humaine et divine dont il fait partie. L'indifférence à l'endroit de ses besoins, de ses progrès de ses difficultés ou de ses souffrances serait, de sa part, un manquement à la piété filiale. Son amour du Christ et la concience qu'il a de ne faire avec lui qu'un seul et même corps doivent se traduire en un amour et un dévouement constant à l'Eglise. Donner à l'Eglise c'est donner au Christ ; mais, par contre, toucher à l'Eglise, c'est toucher au Christ et à ceux qui sont du Christ. Quel que soit son genre de vie et quelque place qu'il occupe dans l'Eglise, le fidèle peut contribuer à l'accroître, à la perfectionner et à la rendre en quelque sorte toujours plus belle aux yeux de son divin époux.

Pour cela, il ne saurait lui suffire de se complaire dans la pensée qu'il appartient à ce corps mystique, de continuer à vivre de la vie qui l'anime et de sunir aux adorations ou aux prières que lui-même fait monter vers Dieu ; l'Encyclique lui rappelle la nécessité de travailler à l'enrichir et à l'accroître par ses prières personnelles et par les œuvres accomplies à cette intention. De ce point de vue, la dernière partie contient, pour tous les membres du corps mystique du Christ, un véritable programme de vie spirituelle et apostolique. Qu'ils s'appliquent à faire rayonner autour d'eux l'esprit chrétien ; qu'ils prêtent leur concours aux initiatives de l'Action catholique ; que les pères et les mères de famille prennent à cœur l'éducation de leurs enfants et veillent à les prémunir contre les pièges de tout genre qui sont tendus à leur foi et à leur vertu.

Mais surtout, insiste le pape, que les membres du corps du Christ s'appliquent, à l'exemple de leur chef, à prier pour l'Eglise. Qu'ils supplient le Seigneur de lui envoyer les ouvriers qui lui sont nécessaires ; que leurs intentions et leurs supplications s'étendent aux hommes de tout pays et de toute race qui ne font pas encore partie du corps du Christ, à ceux en particulier qui en restent séparés par le schisme ou par l'hérésie ; qu'ils prient pour les princes et les chefs des peuples ; que leur prière, en un mot, soit nettement catholique

et apostolique et qu'elle s'exprime non seulement en paroles mais aussi en bonnes œuvres. Comme ont l'habitude de le faire les associés de l'*Apostolat de la prière*, dont le Saint Père tient. dit-il, à faire ici l'éloge et à recommander la pratique, qu'ils l'accompagnent de l'offrande de leurs travaux et de leurs peines (24). Ainsi ce sera toute leur vie qui sera employée au service du corps mystique.

Voilà la dispostion d'âme qui convient à tous les membres de ce corps : non seulement s'y conserver vivants mais s'y comporter en membres vivants ; et, comme chacun d'entre eux conserve sa vie spirituelle propre, et est, dans une certaine mesure, responsable du développement à lui donner, lui-même doit s'efforcer de resserrer toujours plus son union avec l'Esprit de Dieu. Plus il se doit de contribuer à l'accroissement et à la perfection du corps du Christ, plus il doit faire effort pour se conformer davantage à celui qui en est le chef. Ainsi la doctrine dont il aime à s'enchanter aura-t-elle pour lui les conséquences que s'en promettait saint Paul.

Car, la remarque s'impose, c'est surtout dans un dessein pratique que l'Apôtre a recours à la métaphore du corps mytique. Elle l'aide à faire saisir aux fidèles le sens et la justesse des règles de vie qu'il leur trace. Il en déduit le devoir de respecter Dieu en nos corps : la fornication en serait une profanation (I *Cor.* VI, 20 et 15). De même y rattache-t-il les obligations de l'homme et de la femme dans la vie de mariage (*Eph.* V, 23-29). Mais la comparaison avec le corps humain lui sert surtout à faire ressortir la solidarité qui unit entre eux les chrétiens. Loin d'y faire obstacle, la diversité des vocations, des dons spirituels et des fonctions doit la resserrer (*Rom.* XII, 4-7). Il ne doit en résulter ni contestations, ni jalousies, ni plaintes. Chacun doit se contenter de sa mesure de grâce, car le don fait en propre à chaque membre de l'Eglise sert au bien de tout le corps (I *Cor.* XII, 11-29). La variété des charismes y est toute ordonnée à son accroissement avec les organes et ligaments de toute sorte qui concourent à sa structure (*Eph.* IV, 11-16). L'essentiel est de rester adhérent à la tête, d'où vient à tout le corps sa solidité et sa vigueur (*Col.* I, 18-19). Convaincus de contribuer ainsi à la constitution de ce corps qui est l'Eglise du Christ, les fidèles doivent trouver tout naturel de participer à ses épreuves comme à ses joies. La grande leçon à retirer pour eux de leur appartenance au Christ est de travailler à lui ressembler et, pour cela de mortifier en

(24) P. 246.

eux les tendances de la chair, qui tiennent en échec les impulsions de l'Esprit. « Ceux qui sont du Christ, écrit saint Paul, ont crucifié leur chair avec ses vices et ses convoitises. Si nous vivons par l'Esprit, marehons aussi selon l'esprit et ne cherchons pas la vaine gloire » (*Gal.* V, 24-25).

Tel est, peut-on dire, le programme de vie spirituelle dressé par saint Paul à l'usage des membres du corps du Christ. C'est aussi celui que leur présente l'Encyclique. Dans la partie proprement pastorale qui fait suite à l'exposé doctrinal et à la mise en garde contre les erreurs ou les illusions à redouter, elle leur rappelle que si, à l'exemple de saint Paul, ils veulent compléter ce qui manque à la passion du Christ pour produire tous ses effets dans le monde, il leur faut tenir les yeux fixés sur leur chef et avoir le courage de marcher sur ses traces sanglantes. Le souci de leur propre salut le demande, mais ainsi l'exige également la charité vraie à témoigner à l'Eglise et aux âmes qu'elle engendre à Dieu. Pour obtenir que se répandent abondamment sur elles les grâces du Christ, il ne suffit pas d'offrir le saint sacrifice de la messe et d'y participer par la sainte communion, serait-ce tous les jours; il ne suffit même pas de se dévouer au service des malheureux; il faut savoir se détacher des biens périssables de ce monde; réduire son corps en servitude par la pénitence et la mortification; il faut enfin savoir accepter comme de la main de Dieu les épreuves et le souffrances de cette vie.

« C'est ainsi, conclut le pape, que, suivant la parole de l'Apôtre, nous complèterons en notre chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps, qui est l'Eglise ».

Rome. Paul Galtier, S. J.

LA DOCTRINE DE LAREDO

LES GRANDES LIGNES [a]

Dans l'œuvre de Laredo, peu étendue et clairement divisée, il est relativement facile de découvrir certaines articulations importantes, de citer des passages caractéristiques, à l'exemple de M. Allison Peers et du P. Aramendía (1). Un tâche plus délicate consistera, compte tenu de la double rédaction du *Mont Sion*, à faire le départ entre les notations accessoires ou idées secondaires de l'auteur et les principes directeurs qui peuvent servir de base à un exposé systématique de sa pensée.

(*a*) Chapitre tiré d'un volume à paraître prochainement chez Vrin, sous le titre : *Un inspirateur de sainte Thérèse, Le frère Bernardin de Laredo.*

Outre deux ouvrages de médecine, Laredo (1482-1540) a laissé un traité de spiritualité, la *Subida del monte Sión*, ou *Ascension du mont Sion* (Séville 1535). Abstraction faite de l'appendice épistolaire et de la *Josephina* il se divise en trois parties : connaissance de nous-mêmes, imitation du Verbe incarné, contemplation de la pure Divinité. Dès 1538, l'auteur imprimait à Séville une seconde rédaction animée d'un nouvel esprit, « pénétrée d'un plus fervent amour ». Tandis que les deux premiers livres ne subissent que des remaniements accidentels (passages déplacés, abrégés ou supprimés), la troisième partie proprement mystique, est l'objet d'une entière refonte. A une contemplation très intellectuelle de la Divinité, sur le modèle de Richard de Saint-Victor, Laredo préfère désormais une oraison plus simple et plus affective que lui enseignent le pseudo-Denys, Hugues de Balma et Harphius. Une nouvelle méthode est proposée pour parvenir à l'union divine, la méthode des aspirations et du pur amour sans aucun mélange de connaissance. La terminologie se distingue nettement du vocabulaire des autres parties. C'est toujours la seconde rédaction qui sera reproduite par la suite : Medina del Campo 1542, Valencia 1598, Alcalá 1617 (et non *Madrid* 1617, comme je l'ai écrit par distraction dans RAM, t. 20, 1939, p. 265, note 2).

(1) E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*. IIe vol., Londres, 1930, p. 41-76. Julio Aramendía, C. M. F., *Las oraciones afectivas y los grandes maestros espirituales de nuestro siglo de oro, El Monte Carmelo,* Burgos, t. 36 (1935), p. 387-395 ; 435-442.

I

L'ascension de la sainte Montagne comporte trois étapes : connaissance de nous-mêmes, considération de l'adorable Humanité du Sauveur, contemplation de l'inaccessible Déité ; étapes à parcourir en trois journées ou trois semaines et que, dans la seconde édition de son livre, l'auteur insère dans le cadre des trois voies : purgative, illuminative, unitive (2).

Retouchant une dernière fois ce plan fondamental, Laredo distinguera définitivement quatre catégories de spirituels : les *commençants* méditent sur leur misère et leur néant, les *progressants* étudient, pour les imiter, les exemples et les souffrances du Christ, les *presque parfaits* contemplent Dieu au moyen des créatures, les *parfaits* s'unissent à Dieu en Lui-même (3). Malgré les apparences, des cloisons étanches n'isolent pas chacun des groupes, en sorte que la méthode reste souple et vivante. Aux débutants et aux progressants, par exemple, dont le stage dure de deux à trois ans, il est conseillé de mener de front la considération de leur misère et celle des mystères du Verbe incarné, sans d'ailleurs exclure de courtes et très simples élévations vers le Dieu créateur et conservateur, à la vue des objets les plus humbles : un morceau de bois ou de brique, une herbe, une fleur, une lentille, une fourmi. Il leur est seulement interdit de brûler les étapes et de prétendre aussitôt à la subtile contemplation des attributs divins et de l'Essence infinie (4). De même,

(2) *Monte Sión*, 1538, III, ch. 1.
(3) *Ibid.*, III, ch. 3 et 4.
(4) *Ibid.*, III, 1538, ch. 3 : « Como quiera que se entienda que estas dos distintas edades spuales pueden tomar junto el tiempo. Quiero dezir que sin inconveniente e sin impedimento puede alguno ocuparse en un día mismo y en el processo de un tiempo en el conocerse a si y en seguir los mysterios altissimos (de Christo), ymitando e meditando ». *Ibid.*, I, ch. 3 : « Es empero de entender que se compadece bien la cruz y el proprio conocimiento juntamente en los principios, con tanto que comience de si siempre, mas el tercero escalon no oso dezir que se junte luego con los dos ». Et ch. 4 : « ... es mi intento amonestar a mi mismo e a todos los principiantes q en el año primero y segundo no tengan atrevimiento de soltar su entendimiento a las cosas essenciales de la alta divinidad... antes desseo y amonesto que aprendan a entrar en si e a saber estar en si mismos. E para esto es gran provecho el presentarse a sí e su conocimiento : y el reconocer a dios siempre en todas las criaturas : començando a los principios de las que son mas pequeñas : de una lenteja o hormiga o de un palo e un ladrillo... » Et plus bas : « Notando q por los años primeros de buena solicitud no ha en aquesto de ahondar y despues con reverencial temor, si quiere ganar gran tierra... » Cfr. l'édition 1535, f° 4 : « Cada cosita que viere o qual-

puisque l'oraison de quiétude ne saurait être continue, les parfaits devront dans les intervalles s'exercer à l'humilité, vénérer les plaies du Sauveur, chercher Dieu dans les Saints Livres et dans le miroir des créatures.

Ainsi comprend-on que Laredo fixe un temps spécial dans la journée pour chacun des actes des trois voies. La réflexion sur notre néant aura lieu, dit-il, dès après Matines jusqu'à Prime. Les mystères de Jésus-Christ seront médités de Tierce à None, durant la célébration des Messes qui rappellent le bienfait de la Rédemption. La contemplation purement intellectuelle se poursuivra depuis None jusqu'à Matines. Ce n'est d'ailleurs là qu'une simple indication, ayant surtout pour but de guider les commençants (5).

quier cosa que sea acuérdese que es criatura y que no ay más de un criador. E aunque sea una yervezita, o una flor o una hormiga, le porna luego con Dios por particular noticia... »

(5) *Monte Sión*, 1535, f° 3, v°. Edit. 1538, f° 4 : « Hase tambien de notar que la anichilacion tiene lugar o tiempo señalado, dende rezados maitines hasta prima. Los mysterios de Christo dende prima a nona, durante todo el tiempo de las missas, donde se nos representan los mysterios de nuestra redencion. Lo intelectual dende nona hasta la hora de maytines el espacio que velamos. Notando empero que este aviso sirve de norte por donde se rige el anima *(principiante*, addition de 1538) para despertarse a andar dentro en si : mas si alguna vez o vezes se hallare en los tiempos señalados ocupada en otra cosa de lo que aquí se señala, hase de quietar en ella y tenerla por mejor : porque lo que se le ofresce, siempre le conviene más que lo que ella buscar puede con su pobre diligencia ».

Voir également, I, ch. 10, f° 11 v° : « En la tercera (cama), se hallará reposada si con avisado esfuerço ha passado la segunda (imitation du Christ) sin olvidar la primera (connaissance de soi) : porque en los morales dize sant Gregorio que puede muy bien el anima limpia conservarse en su limpieza, si no olvida que tal estava sin ella; y en persona de Christo dize al anima agraciada : « Si no quieres que yo destruya en ti lo que edifiqué, no olvides que tal estavas quando te limpié; no te olvides donde te hallé e podras estar segura donde te puse ». Même enseignement, I, ch. 25, f° 34 : « e como el temor de nuestra poquedad y falta no se deve en esta vida dexar. Para lo qual es menester tener *siempre* en la memoria con san Gregorio qual estava el hombre antes que le socorriesse Dios con su gracia ». Et encore I, ch. 29 (édit. 1535), f° 48 : « toda la vida ni un dia se ha de passar sin que algun tassado espacio se dé la cruz al alma... y su reputacion propria cogerla de quando en quando... » *Monte Sión*, 1538, III, *Prohemio* : « Concluyase aora de aquí que quantoquiera que el ànima sea puesta en quieta contemplacion, en tanto que està en la tierra deste cuerpo, nunca se deve olvidar del conoscimiento proprio y seguir la cruz dc Christo, por que este es principio y medio para venir a este fin ».

La contemplation a essentiellement pour objet et pour terme la seule Divinité ; aussi l'emporte-t-elle de soi sur toute autre opération de l'âme, sans excepter la méditation de la Passion. Cependant il y a lieu de distinguer trois sortes de contemplations : au plus bas degré les commençants cherchent Dieu dans les êtres matériels et sensibles ; les âmes plus avancées le découvrent en elles-mêmes, dans leurs facultés et dans les symboles *créés*, mais *incorporels* et aussi immatériels que possible ; en troisième lieu les spirituels plus élevés scrutent directement les mystères de la Divinité, une et trine (6) ; ou bien ils s'unissent immédiatement à Dieu par l'amour au-dessus de toute connaissance (rédaction de 1538).

Ces trois degrés se ramènent aisément à deux : on a d'une part la méditation, ou *contemplation imparfaite, spéculative, active, intel-*

(6) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 4 : « ... es gran bien y grande ayuda para los pobres activos... contemplar en las criaturas visibles el poder, la sabiduria e bondad del inmenso que las crio. Pero el ánima dichosa que puede inmediatamente quietarse con la voluntad en Dios, sin buscar causas ni efectos : los puntos, horas e tiempos que aquesto puede poder, siempre es bien que aquesto escoja por principal y mejor, pues trae mas conformidad con los bienaventurados, los quales en contemplar sin modo tienen llena perfeccion ».

Ibid., ch. 14 : « esta parte tercera nos enseña a le inquirir en sus criaturas y en las entrañas del anima racional : e final e perfecionadamente a buscar a Dios en Dios y en su alta Divinidad... Pues no nos contentemos con las cosas baxas y primeras que son nro conocimiento o anichilacion : ni con las cosas medias que son las criaturas y meditacion corpulenta, mas passemos anelando... hasta alcançar las cosas incorporeas q en verdad de puro espiritu nos llevan a nuestro bivo Dios e gran Señor ».

Ibid., ch. 24 : « Y que el buscarle en las criaturas se refiera a la primera palabra : conviene a saber, *a cosas baxas*, con las quales no se debe contentar ; y el buscarle dentro en si, digo en el anima misma, se refiera a la segunda que dize : *las cosas medias*... y que el buscar a Dios en si mismo dentro en su divina essencia se refiera a la tercera palabra que dize : *ùltimas y postrimeras* ».

Ibid., ch. 27 : « Mayormente que aquestas comparaciones que reverencialmente buscan el conocimiento de la pura sustancia no han de poder tener cuerpo, ni se han de poder tomar con sentidos corporales. Antes los tales sentidos todos se han de anichilar quando estan en la presencia de alguna comparacion de cosas no corporales ».

Ibid., ch. 25 : « limpia contemplacion entiendo yo la que del todo està agena de todo lo que no es Dios, quando el ánima está sola con él e no quiere ángeles ni cielos, pues que no quiere a si misma. Y que solamente quiera esto aquellas veces que no puede aver licencia del rey para entrar al reyno, es a saber a la contemplacion quieta... ». Dans l'édition de 1538, voir livre III, ch. 7, 23, 24 et 25.

lectuelle, qui regarde d'abord en bas vers les *créatures visibles ou invisibles* avant de s'élancer vers le Créateur ; et d'autre part la contemplation appelée *parfaite, mystique, passive et affective* qui a pour domaine exclusif l'Essence *incréée*.

La méditation qui recherche les causes, les effets, la réponse à mille autres questions, représente l'activité discursive et ordonnée de l'*entendement* ou raison naturelle, par opposition aux vagabondages sans but (*cogitatio*) de l'imagination. La contemplation parfaite appartient à la *pure intelligence*, à laquelle vient s'associer la volonté qui se complaît dans l'amour de Dieu (7). La méditation procède par voie d'*inquisition* de l'entendement qui va chercher au dehors l'objet de nos considérations. Par contre « la contemplation des choses incorporelles, du pur esprit et du Dieu Très-Haut doit se faire par mode de *totale réception*, où l'âme, loin de prétendre rien attirer en elle ou rien retenir par ses industries, se soumet au gré du Donateur qui vient quand il lui plaît et repart quand il veut, et qui n'exige d'elle que deux choses : quiétude et préparation négative ou éloignement des obstacles. L'entendement continue pourtant d'agir, mais avec mesure, discrétion et prudence. Dès qu'il sent qu'il va se muer en intelligence en face de la vérité enfin découverte, il faut qu'il s'arrête sans plus bouger, car ce n'est plus le temps pour lui de comprendre, mais de rester immobile, d'attendre, de recevoir et de garder sans industrie [humaine], d'attirer et de retenir sans violence et de jouir. Et tout cela, comme qui ne fait rien, dans une entière quiétude et comme à la dérobée... Une peau de parchemin bien râclée, parfaitement lisse et sans défaut, dûment graissée et rayée, se trouve prête et à point pour recevoir l'écriture ou le dessin que le peintre voudra y tracer à la plume ou au pinceau. Le parchemin ne peut rien désirer, mais seulement absorber, recevoir et garder. Voilà ce qu'est la pure réception et telle doit être l'âme exercée, sous le pinceau de l'Artiste divin » (8).

Activité fiévreuse de la contemplation imparfaite, « réceptivité » de l'oraison de quiétude, cette opposition est encore mise en relief par une foule d'autres comparaisons. Dans la méditation, les actifs

(7) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 35. *Ibid.*, ch. 8 : « A la pura inteligencia se allega de buena gana la muy quieta voluntad : e la quieta voluntad no es possible que sea quieta sin la pura inteligencia ni la pura inteligencia no es possible que sea pura sin la quieta voluntad ».

(8) *Monte Sión*, II, ch. 14 et 15. Quoique placés au milieu du livre IIe, ces chapitres ont unc portée d'ordre général. Tout comme la méditation de notre misère, la contemplation de Dieu dans le miroir des créatures se fait « por via de inquisicion e discurso de entendimiento », et la totale réceptivité ne se réalise que dans l'oraison de parfaite quiétude. *Ibid.*, I, ch. 36, f° 49 v°.

5

s'agitent comme le joueur de pelote, et courent çà et là en quête de pensées subtiles, à la manière d'un jeune voyageur de commerce qui fréquente foires et marchés, ou du commis d'un grand seigneur qui va chez les débiteurs réclamer l'argent de son maître. En revanche le contemplatif reste assis comme le joueur d'échecs, comme le riche négociant qui attend les clients à son bureau, ou comme le noble châtelain qui sans se déranger reçoit chez lui les redevances de ses vassaux. Pour mieux dire, le contemplatif ressemble au tout petit enfant qui, avant même de connaître sa mère, demande par des signes silencieux à reposer sur son cœur (9).

Si la considération de Dieu à partir des créatures est bonne et très bonne, voire nécessaire malgré ses imperfections relatives, la contemplation directe de la Divinité lui reste de beaucoup supérieure (10). Imaginez deux superbes diamants d'égale grandeur et d'un éclat identique. L'un d'eux présente malheureusement une légère obscurité, une paille à peine perceptible qui suffit à diminuer notablement sa valeur. L'autre, absolument pur, diaphane et d'une incomparable beauté, est à coup sûr celui qu'achètera, au prix même de sa fortune, l'amateur de pierres précieuses. L'âme pareillement choisit la parfaite contemplation chaque fois que son goût l'y attire et ne revient au miroir des créatures que contrainte par la nécessité (11).

En général les spirituels peuvent s'adonner à la méditation suivant leur bon plaisir et à n'importe quel moment. Au contraire ce n'est pas toujours qu'ils se sentent disposés à la haute contemplation et les intervalles d'*inquiétude* sont sans doute plus longs que le temps propice au paisible recueillement (12). Mais il faut ajouter que souvent la méditation *active* et intellectuelle, se simplifiant de

(9) *Monte Sión*. II, ch. 15; III, 1535, ch. 35.

(10) *Monte Sión*, 1535, III. ch. 35 : « Pero con todas las tachas de la meditación (*si fas est dicere tachas)* es no solamente muy buena, mas aun totalmente necessaria... »

(11) *Ibid.*, III, ch. 25 : « porque cierto se deve dexar alguna cosa muy buena por otra mucho mejor... Y el un diamante desechalo o no lo escoge porque tiene un sutil pelo que a penas lo determina la vista... »

(12) *Ibid.*, III, ch. 35 : « Y no sé yo si la contemplacion puede ser assi continua en los experimentados que no sobrepuje sus intervalos su assossegado callar : quiero dezir que los viatores q estamos en este mundo cercados de impedimentos, bien podemos entender que los más altos contemplativos tienen tales entrevalos con los estorvos de aquesta naturaleza que el tiempo o espacio que tienen prompta, biva y quietissima y mansa contemplacion sea menos que el espacio en el qual están en si menos promptos para darse a la oracion que es sossegada y perfecta... La meditacion no assi, mas puede obrar casi siempre... »

plus en plus, « se change » en oraison calme, affective et *passive*, et mérite dès lors d'être appelée contemplation *mixte*. C'est ainsi que le fleuve impétueux rencontre dans la plaine des étangs d'eaux profondes qui ralentissent sa marche; que le chasseur, harassé de fatigue, se repose joyeux auprès du gibier abattu; que l'enfant, après s'être péniblement traîné sur les mains et les genoux, est soulevé entre les bras de sa mère. De même le nautonnier arrivé à force de rames en pleine mer jouit dans sa barque de l'immobilité des flots. Et l'alouette qui a pris son essor vers le ciel, se maintient sur place, dans une sorte de vol extatique (13).

La description qui précède emprunte ses termes et ses métaphores au texte primitif du *Mont Sion*, où l'auteur assigne à la volonté et à l'amour le rôle principal dans la haute oraison de quiétude et déclare que l'âme, renonçant aux industries de l'entendement, *recoit* et pâtit plus qu'elle ne cherche et n'agit (14). Malgré tout, le traité de 1535, fortement influencé par Richard de Saint-Victor, laisse au premier plan les activttés discursives et offre dans son ensemble une physionomie très *intellectualiste*.

Cela va de soi quand il s'agit de la contemplation *imparfaite* des spirituels actifs. Ceux-ci découvrent alors les attributs divins : sagesse, puissance, ubiquité, dans les objets matériels : plantes et fruits, et mieux encore dans les entités invisibles : le sceau du baptême, la Justice toujours identique à elle-même malgré la diversité des tribunaux, l'air qui pénètre toutes choses. A l'intérieur de l'âme, dans les actes des trois facultés, ils entrevoient un reflet des trois Personnes divines et de leurs processions. Le point de départ appartient toujours à l'ordre du *créé*.

(13) *Monte Sión* (1535). Le fleuve, II, ch. 10. La barque, II, ch. 53 et III, ch. 7. Le chasseur, III, ch. 15. L'alouette, III, ch. 20. L'enfant et sa mère, III, ch. 35.

(14) *Monte Sión* (1535), III, ch. 4 : « se vee muchas vezes cessanso el entendimiento no aver mas que la voluntad, en la qual y en su quietud se halla el perfecto fin que la contemplacion diestra puede en aqueste destierro recebir ». *Ibid.*, ch. 35 : « Creo que la contemplacion sea oficio tácito e quietissimo de sola la voluntad ocupada en solo Dios reconosciendo su amor sin conocer nada dél : con tan estrecha quietud que no se sabe menear, mas que sin saber, dessea a manera de niño que antes que tenga conoscimiento de su madre pide holgar en su pecho siendo aquesta peticion en muy tacito silencio : pues ni sabe en que hablar ni tiene lengua que hable : e su ternecita edad con sola leche e no sin ella se sabe mantener y contentar sin dar de si poca ni mucha razon. E pienso que assi la sola voluntad con un sossiego muy solo es sola en la contemplacion con propriedades de niño. La meditacion no assi; antes preguntando causas, queriendo saber efectos y examinando linages se entremete en muchas cosas, discurriendo sin quietud ».

Malheureusement Laredo est beaucoup moins explicite dans l'analyse de la contemplation *parfaite*. Nulle part il ne précise comment l'entendement « se change » en intelligence, comment surtout nous pourrions atteindre Dieu en Lui-même sans aucune sorte d'intermédiaire ; comment la contemplation est l'acte « de la volonté, douée des qualités de l'enfant » ; comment enfin cette contemplation doit être pure, reposée, silencieuse, amoureuse, passive, c'est-à-dire par voie de « totale réception ». Ces caractères sont à la vérité nettement affirmés mais peu expliqués, pas assez mis en lumière dans l'édition de 1535.

Conscient des lacunes de son premier travail, Laredo semble vouloir y remédier dans la seconde rédaction de 1538. Tandis que la méditation active et intellectuelle des spirituels avancés s'y trouve reléguée dans la pénombre, l'union intime des parfaits avec Dieu au sommet de la volonté, sans nul intermédiaire de connaissance, est longuement décrite sous ses différents aspects. C'est par la voie affective des aspirations enflammées et des saints désirs que l'âme s'envole vers Dieu, qui lui accorde le repos de la quiétude amoureuse presque aussi souvent qu'elle le souhaite (15). On notera que l'auteur paraît ici regarder les hautes oraisons comme plus accessibles et plus fréquentes que précédemment. Mais parmi ceux qui suivent la méthode des aspirations, il distingue deux catégories d'hommes : les uns aboutissent d'abord à une sorte de contemplation *commune* et *acquise* où les activités naturelles mettent en valeur les énergies de la grâce ordinaire (16) ; les autres s'élèvent jusqu'à la quié-

(15) *Monte Sión* (1538), ch. 9 : « E puesto que esta soberana operación de parte nuestra tiene en si dificultad a los principios, pero perseverando esforçadamente en este levantamiento de la afectiva viene a tal facilidad que digan los altos contemplativos que casi quantas vezes al ánima bien amaestrada le pluguiere, tantas se podrá alçar momentaneamente a su Dios y ayuntarse a él por amor ». *Ibid.*, ch. 10 : « Entiende también que aquel mismo Increado amor infunde en ella el amor, que es las alas con que buele todas quantas vezes quiera en un instante yrse a su amoroso Dios ». *Ibid.*, ch. 16 : « necessario es que entendamos q. los q. aman mucho más e han gastado muchos años en emplearse en el amor, ayan alcançado y tengan las preeminencias notadas de levantarse en quietud no solamente quantas vezes les pluguiere de quererse levantar, mas que aun sin provision se levanten incitados del amor... » *Ibid.*, ch. 17 : « ... esta guarda es sustentar la anima en gracia y hacerla assi agraciada q. quantas vezes quisiere en todo tiempo y lugar se levante su afectiva por la divina clemencia con las alas del amor a la contemplacion quieta ». Cf. encore ch. 15.

(16) *Ibid.*, 1538, III, ch. 25, au titre : « Quanto difiere la contemplación común de la que es pura y perfecta ». Je reviendrai plus loin, ch. 17, 3e partie, sur le problème de la contemplation acquise chez Laredo.

tude proprement mystique, *passive*, *infusée par Dieu* et *surnaturelle*, c'est-à-dire qui dépasse tous les efforts et les industries du chrétien et constitue un don spécial et gratuit de Dieu (17). Les épithètes : *passive et infuse*, absentes du texte primitif et qui précisent maintenant la nature de la quiétude, marquent un progrès dans la pensée de l'écrivain (18).

Néanmoins comme l'union parfaite ne saurait ici-bas être ininterrompue, les spirituels se garderont dans les intervalles de négliger la prière vocale, la dévotion au Christ et à la Vierge et surtout la méditation des attributs divins au moyen des Saintes Lettres et des créatures, à l'exemple de l'abeille qui s'envole de temps à autre hors de sa ruche pour butiner les fleurs des vallées et des montagnes. L'orfèvre, pareillement, au lieu de s'enfermer constamment dans son atelier, va régulièrement au marché des métaux pour renouveler sa provision d'or et d'argent (19). Sous des métaphores nouvelles, ces dernières lignes rééditent les enseignements de la première rédaction.

II

L'Ascension de la Montagne compte donc quatre étapes. Cependant Laredo, qui s'était fixé un plan clair et logique, a négligé de s'y

(17) *Ibid.*, ch. 25 : « iten los contemplativos quietos q. avran mucho aprovechado mediante lo que adquirieron con el ayuda de Dios, tienen figura en el otro oficial mucho mas sabio que este, conviene a saber Beseleel el eual no tuvo gracia adquirida por espacios, sino *infundida* de Dios ».

Ibid., ch. 7 : « no ay... mas q un solo obrador,... no ay mas q un solo *paciente* q es la anima q contempla ». Ch. 29 : « Por manera q. en la contemplacion quieta, *passiva* se considere e *no activa* nra amativa virtud, es a saber la muy prompta voluntad q. esta quietada en amor ».

Et au ch. 30 : « queda entendida a la clara la notable diferencia q. ay entre el meditar por la via del entendimiento e por orden de razon fundada en el modo natural a la obra de la quieta voluntad, la qual sobrepuja a la naturaleza, siendo fundada en amor por solo Dios...; digo piadosamente q. lo q. en la quietud del amor obra el amoroso Señor en las ánimas q. le aman, esto es *sobrenatural*, pujante en todas maneras a todo el poder humano... la perfecion desta obra cierto e verdaderamente pertenece a la dignacion divina ». *Ibid.*, ch. 3 : le quatrième âge de la vie spirituelle, celui des parfaits, est appelé *surnaturel*.

(18) Le terme *sobrenatural* se trouve déjà quatre fois dans le *Mont Sion* de 1535, III, ch. 33 (chapitre reproduit en 1538, III, ch. 41).

(19) *Monte Sión* (1538), III, l'abeille, ch. 12 et 20. L'orfèvre, ch. 24. Les dévotions à conserver, ch. 28-29. Voir aussi la fin du ch. 25 : « Será pues la conclusion, que qualquier contemplativo conviene que sepa obrar con regla de discrecion, quando pudiere en quietud ; y en tassado entendimiento quando ay necessidad ».

conformer avec une étroite rigueur. Au lieu d'élaguer les éléments parasites ou hétérogènes, au lieu d'employer un vocabulaire uniforme et nettement défini, il a maintenu, en son traité, des idées, des métaphores et des divisions secondaires fondées sur des systèmes ou des théories malaisément réductibles au cadre général de l'ouvrage.

Parmi ces théories, la plus importante est celle de l'*introversion* dont Richard de Saint-Victor, Harphius et Osuna lui avaient appris l'usage, mais qu'il interprète, au moins quatre fois, de façon assez personnelle et inédite. Dans son exposé le plus complet, Laredo distingue quatre démarches du recueillement. 1° L'âme se replie d'abord sur elle-même et « s'approche à pas comptés » de la porte de sa maison, lorsque réprimant les pensées vagabondes, l'entendement « discret et ordonné » médite sur les perfections divines. 2° L'âme entre en elle-même et comme dans sa maison, lorsque l'entendement « se change » en pure intelligence, laquelle fixe son attention sur une seule vérité. 3° L'âme monte au-dessus d'elle-même ou de son cœnr, quand s'élevant par delà tout le créé, elle repose seule à seul avec Dieu, Bien suprême et incréé, dans une sorte de demi-ravissement. 4° Mais si l'âme veut encore aller plus loin, il faudra que nécessairement elle sorte et s'élance hors de soi par l'*excessus mentis*, les ravissements et l'extase (20). Les deux premières démarches ne sont pas au-dessus de nos efforts secondés par la grâce, et l'industrie humaine y joue un rôle effectif. Par contre le troisième acte (s'élever au-dessus de soi) est entièrement *surnaturel* et dépend uniquement de l'initiative *spéciale* de la divine Libéralité (21). L'âme se trouve alors maintenue en état de « réceptivité » et comme dens une sorte de « stupidité » sous l'influence du Saint-

(20) *Monte Sión*, 1535, III, ch. 33. Edit. 1538. III, ch. 41. Voir aussi la 3e partie (1535), ch. 12, où l'âme qui entre en son cœur est comparée à un homme qui entre dans sà maison : « la casa es mi coraçon y el secreto encerramiento de la parte superior donde se aposenta Dios ». L'introversion n'y compte que trois actes : entrer en soi, s'élever au-dessus, paraître en la présence de Dieu. *Ibidem*, III, ch. 4. on lit la gradation suivante : 1° l'âme est au-dedans de soi quand elle vide son cœur de tout le créé ; 2° elle va un peu plus avant (*passa adelante de si*) quand elle ne désire rien en dehors de Dieu ; 3° elle monte au-dessus de soi, quand elle oublie tout, inclus elle-même, pour s'unir plus étroitement à Dieu.

(21) *Monte Sión* (1538), III, ch. 41 : « ... para acercarse el anima a si misma y entrarse dentro de si, puede ella con el favor de Dios socorrerse y se ayudar de la industria natural de sus desseos e aficion y de su buena consciencia. Mas si estando dentro de si, se ha de subir sobre si, Dios solo ha de obrar en ella por su benigna bondad, sin ella ayudarse nada ». *Ibid.* : « para subirla sobre lo alto de si misma e

Esprit (22). L'auteur semble également regarder comme *surnaturel* le quatrième degré et déclare d'autre part n'avoir jamais éprouvé d'extases ou de ravissements proprement dits.

Comme tous ces renseignements se trouvaient déjà dans l'édition primitive, celle de 1538 ajoute surtout des comparaisons : l'escargot, le hérisson, la tortue, l'océan au moment du reflux, voilà les symboles du recueillement. De plus, par l'oraison de quiétude, l'âme se retire de la périphérie pour se concentrer dans son centre ; elle abandonne l'opération des facultés pour ne plus agir que dans son « essentielle substance » (23).

Quoi que l'on pense de la mystérieuse introversion, il faut reconnaître que les quatre démarches ci-dessus ne coïncident pas entièrement avec les quatre stades de la vie spirituelle que nous avons choisis comme base de synthèse. Plus question ici du Christ ni de notre misère (24). En revanche l'extase y apparait comme le couronnement de la perfection. Cependant sous d'autres formules : *entrer en soi*, *monter au-dessus de soi*, c'est la contemplation acquise et la con-

para la unir a si en lo sobrenatural no admite la industria de la tal anima, sino la sola dignacion divina ». Et à la page précédente : « dizese sobre si, porque excede e passa los términos naturales que puede poder por si : e todo lo q. allí alcança es muy sobrenatural... »

(22) *Ibid.* : « E lo q. al ánima le conviene en este tiempo saber, es solo saber ser *bova*, e no saberse entender ni querer poder saber más; antes reciba quanto viniere sin echar el ojo a nada, mas *por via de recepcion...* ». Cfr. Dom Chapman : « It is an idiotic state ». Cité par H. Bremond, *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France*, Paris, 1933, t. XI, p. 349.

(23) Il est parlé de l'introversion dans l'édition 1535 : I, ch. 12 et 21 ; III, ch. 4 et 12 ; et ch. 33. Dans l'édition 1538 : III, ch. 22 où sont mentionnés les symboles du recueillement ; au ch. 26, une vague allusion. Enfin au ch. 41, réédition pure et simple du liv. III, ch. 33 de la première édition.

(24) *Monte Sión*, I, ch. 12. Laredo semble proposer la méditation de notre néant comme la condition lointaine de l'introversion. Il faut aller, dit-il avec saint Bonaventure, « de *exterioribus* (du mépris du corps) *ad interiora animae* : l'âme passant en revue les bienfaits de Dieu reçoit la force de monter plus haut : *de interioribus ad superiora* ». « Pues vea este hombre q ha recibido de Dios e por aqui tocara el (*sic*) entrada del anima y el subirse sobre si, que es contemplar sola a solas a su Dios ».

Ailleurs (I, ch. 4) *entrer en soi* signifie clairement apprendre à se connaître : « desseo e amonesto que aprendan (los principiantes) a entrar en si e a saber estar en si mismos. E para esto es gran provecho el presentarse a si e su conocimiento ».

templation infuse qui sont présentées sous un jour nouveau et avec un relief inattendu.

Dans une autre circonstance et rappelant la division des exercices spirituels devenue traditionnelle au Moyen Age, Laredo énumère en passant et caractérise les cinq degrés de l'échelle mystique : l'âme cherche son bien dans la *lecture*, le demande dans la *prière*, l'obtient dans la *méditation* ; enfin « dans la *spiritualité pure*, simple et véritable, elle connaît son Créateur qui veut être cherché en esprit et en vérité ». Les deux derniers échelons correspondent sans doute possible aux deux sortes de contemplation. La contemplation parfaite ou purement spirituelle s'élève au-dessus du sensible pour atteindre les êtres incorporels, voire Dieu lui-même (25).

Ailleurs le *Mont Sion* distingue quatre sortes d'amour : l'amour *actif* ou des commençants, qui rejettent les vices et acquièrent les vertus ; l'amour *nu* ou désintéressé, des hommes déjà avancés dans la contemplation et animés de l'unique souci de servir Dieu ; l'amour *essentiel* des presque parfaits, qui joint directement la substance de l'âme à l'essence divine, par la voie affective et sans l'intermédiaire des facultés ni des créatures ; l'amour *unitif* ou « des plus parfaits en contemplation quiète », desquels on peut dire qu'ils ne forment qu'un esprit avec Dieu. En dépit de quelques ressemblances superficielles, une telle classification, toute pénétrée de l'esprit de Harphius, ne cadre pas avec le schéma des quatre étapes et désigne plutôt des degrés à l'intérieur même de l'oraison affective ou de quiétude, suivant la méthode des aspirations (26).

(25) *Monte Sión*, II, ch. 16 : « en tanto q el ánima... no se alça a la comunicacion de las cosas intelectuales, incorporeas o sin cuerpo q no puedan ser avidas con sentidos corporales .. no se ha de satisfazer, porque en lo puro espiritual consiste la perfecion ». Sur ce qui est purement spirituel, cf. l'épître 5.

Hugues de Saint-Victor († 1141) écrit dans l'*Eruditio Didascalica* (liv. 5, ch. 9, PL, t. 176, col. 797) : « De quinque gradibus quibus exercetur vita justorum. Quatuor sunt in quibus nunc exercetur vita justorum et quasi per quosdam gradus ad futuram perfectionem sublevatur, videlicet, lectio sive doctrina, meditatio, oratio, operatio. Quinta deinde sequitur contemplatio in qua quasi quodam praecedentium fructu, in hac vita etiam, quae sit boni operis merces futura praesignatur ». La plupart des auteurs du moyen âge ont laissé de côté l'*operatio*. Pas tous, cependant : le prémontré Adam Scot († après 1180 (*De quadripartito exercitio cellae*, ch. 15, PL, 153, col. 826) donne l'énumération : *Lectio*, *meditatio*, *oratio*, *actio*. Son livre a été publié par Migne sous le nom de Guignes II le Chartreux.

(26) *Monte Sión* (1538) III, ch. 26. *Ibid.*, ch. 2 : « se quiete el anima en Dios por puro e desnudo amor ». *Ibid.*, ch. 22 : « Por manera que

Il ne faut pareillement attacher qu'une minime importance à quelques autres passages où se glisse une rapide allusion à la nomenclature de Harphius : *vita activa, vita spiritualis contemplativa, vita superessentialis*, où agissent respectivement : *anima, spiritus* et *mens* (27).

III

Laredo s'était proposé d'indiquer « un chemin de traverse, sûr et certain, pour arriver en trois journées complètes (ou trois semaines) au sommet de la montagne de la quiète contemplation » par les voies purgative, illuminative et unitive. Mais ensuite l'ascension s'est trouvée divisée en quatre étapes : se connaître soi-même, imiter Jésus souffrant, voir Dieu dans les créatures, s'unir à Dieu sans intermédiaire créé. « Ce chemin raccourci mène au but plus rapidement ; et ceux qui ne le suivent pas, lui ou d'autres semblables, s'égarent hors de la bonne voie et ne tardent pas à défaillir » (28). Notons d'ailleurs que le terme *atajo* ou chemin de traverse disparaît dans la seconde rédaction.

Le franciscain a-t-il échoué dans son entreprise ? On pourrait le croire en lisant ces affirmations d'un écrivain contemporain : «... Le plan de l'ouvrage de Bernardino de Laredo ne pouvait que déplaire à Jean de la Croix. Et l'idée d'imaginer une correspondance entre les phases du développement spirituel et une succession de semaines ou même de jours impliquait un morcellement et une limitation de l'effort religieux qu'il a certainement détestés » (29).

C'est tout d'abord, me semble-t-il, accorder beaucoup d'importance à un cadre de composition cher aux spirituels des XVe et XVIe siècles : qu'on se rappelle les trois semaines de l'*Exercitatorio* de

en quieta contemplación... no se admita alguna cosa mas que la essencial substancia del anima. Porque sola ella se emplee en puro e desnudo e unitivo amor, e no en amor operable... »

(27) *Monte Sión*, 1538, ch. 28 : « Un hombre en la vida activa espiritual », et en marge : « activa e contemplativa oracion ».

(28) *Monte Sión* (1535), f° 7 v° : [Atajo seguro e cierto para caminar por tres cumplidas jornadas hasta la altura del monte de la contemplacion quieta]. *Prologo responsorio a la obediencia...* » F° 8 en bas, vers la fin du *Prologo :* [« Dize el titulo atajo cierto e seguro etc. Atajo porque antes lleva sus caminantes a Dios : e los que no van por él o sus semejantes van por fuera de camino e suelen desfallecer. Dice cierto e seguro porque en la verdad lo es] : ni ay camino que con verdad e con vida... » Les mots entre crochets [...] ont été supprimés dans la seconde rédaction, 1538, f° 3 « Prologo responsorio a la obediencia ».

(29) J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Expérience mystique*, Paris, 1931, p. 177, note 4.

García de Cisneros, les quatre semaines des *Exercices* de saint Ignace (30). De plus l'objection tombe d'elle-même à la lumière des explications fournies précédemment. Puisque les journées ou semaines de Laredo représentent des années, le « morcellement et la limitation de l'effort religieux » ne sont qu'apparents. Toute proportion gardée, il semble que l'on puisse rééditer à propos du *Mont Sion* l'observation faite au sujet du plan du *De Triplici via* : « Il faut... renoncer à chercher dans les trois voies les tronçons *d'une route que l'on parcourt et que l'on quitte les uns après les autres*, car il n'y a pas développement isolé d'une voie, puis abandon de celle-ci pour passer à une autre, mais développement « hiérarchique », selon une expression chère à saint Bonaventure... Les trois voies sont coordonnées et orientées vers un but, l'union à Dieu, *où elles conduisent à leur façon toutes les trois* ; la voie unitive où se réalise le plus parfaitement cette union est la plus noble, vient la dernière, mais suppose toujours le concours simultané, au moins virtuel, des deux autres, de même que celles-ci appellent normalement, en chacun de leurs progrès, un progrès la voie unitive » (31).

M. Gaston Etchegoyen a lui aussi formulé des réserves sur la doctrine de Laredo. « Parmi les lectures thérésiennes, écrit-il, celles qui justifient davantage la dure censure « d'art de la grâce » sont le *Troisième Abécédaire* et plus encore peut-être l'*Ascension de la Montagne*. Les trois parties de cette belle œuvre sont les trois étapes de la connaissance de soi, de l'imitation du Christ et de la pure con-

(30) Quelqu'un me fait observer : « Les semaines dans Cisneros et dans saint Ignace sont des semaines de méditations. Elles ne limitent pas la durée de l'ascension spirituelle, elles ne limitent que des exercices ». Je l'accorde très volontiers, mais la remarque s'applique également au *Mont Sion*, dont l'auteur n'a jamais pensé que l'homme pourrait atteindre la perfection en trois jours ni même en trois semaines.

Comme Laredo, Cisneros et saint Ignace mettent leurs semaines en relation avec les trois voies spirituelles. Voir la 10e *Annotation des Exercices* (trad. Jennesseaux, p. 10) : « Ordinairement l'ennemi de la nature humaine tente plus sous l'apparence de bien quand on s'exerce dans la vie illuminative qui correspond aux exercices de la seconde semaine, que lorsqu'on est encore dans la vie purgative, qui correspond aux exercices de la première semaine ». Cf. P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, III, p. 46.

(31) Saint Bonaventure, *Les trois voies de la vie spirituelle. Introduction, traduction* et notes par le P. Jean de Dieu, cap., Paris, 1929, *Introduction*, p. 28-33. Le soulignés sont du traducteur. Voir aussi P. Jean-François Bonnefoy, OFM, *Une somme bonaventurienne de théologie mystique*, Le « De triplici Via », tiré à part de la *France Franciscaine*, Paris, 1934, p. 19. Henri Bremond, *Histoire littéraire du Sentiment religieux*, t. XI, p. 399, note 2.

templation. On serait tenté de croire, en la lisant, à la rigoureuse évolution de l'ascétisme au mysticisme » (32).

Tout au contraire Laredo marque très nettement la distinction entre ce qui est à la portée de l'industrie humaine et les oraisons surnaturelles, grâces absolument gratuites que Dieu accorde selon son bon plaisir à qui il veut et comme il l'entend. La théologie mystique est une science dont l'enseignement est réservé à Dieu seul (33).

*
* *

Le plan du *Mont Sion*, dont les éléments sont empruntés au Pseudo-Bernard des *Méditations*, à Richard, Hugues de Balma et Harphius, n'a donc rien que de traditionnel (34). Considération de notre bassesse, imitation de Jésus souffrant, Dieu connu en ses œuvres et en lui-même, voilà les quatre étapes qui mèneront l'âme au sommet de la perfection. L'augustin Alonso de Orozco concevra d'une manière semblable l'ascension de sa *Montagne de contemplation.*

FIDÈLE DE ROS, O. M. Cap.

(32) Gaston ETCHEGOYEN, *L'amour divin*, p. 163. Passage reproduit par Pierre GROULT, *Les mystiques des Pays-Bas...*, p. 109, note 1.

(33) *Monte Sión*, 1538, ch. 6, dernières lignes : « ... no ay nada impossible a su divino querer, que obra commo quiere y quando quiere, y con tiempo e sin tiempos, y con edad e sin ella, come el lo tiene por bien... » *Ibid.*, ch. 15, dernières phrases : « Plantarla (cette science) en el coraçon, solo es de su majestad inmensa. Magisterio es reservado a solo El ». *Ibid.*, ch. 23 : « Es el maestro solo Dios por la dinacion divina ». *Ibid.*, ch. 24 : « ... lo que sabe el platero (le contemplatif) nunca bastaran los hombres a podérselo enseñar, si la divina bondad no abriera en su inteligencia y la hiziera capaz para poderlo entender ». *Monte Sión*, III, 1535, ch. 31 : « mystica theologia que es sciencia encerrada. secretamente entendida dentro en la quietud del anima, recogida dentro en si en la frequentada oracion mental, donde el maestro es solo Dios y aun los que no saben letras pueden muy mucho aprender ».

(34) Laredo semble dépendre de Hugues de Balma bien plus que de saint Bonaventure lorsque, par exemple, il identifie voie purgative avec le degré des enfants ou des commençants, et les voies illuminative et unitive avec les autres périodes ou âges de la vie spirituelle. Mais par une heureuse contradiction Laredo est bien obligé d'enseigner que l'expulsion du péché, l'imitation du Christ et l'union à Dieu sont nécessaires à tous les états. Tout au plus pourrait-on parler d'appropriation ou de prédominance des actes hiérarchiques. Cf. P. Jean Fr. BONNEFOY, *op. cit.*, p. 124-130.

SENTENCES CHOISIES DE SAINT IGNACE

AS : *Acta Sanctorum Julii*, t. VII (édit. Palmé). — BART : Bartoli ; voyez note 4. — BCJ : *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, de Sommervogel. — *Epist* : *Epistolae et instructiones s. Ignatii*, 12 vol., Madrid, 1903-1911. — HEV : Hevenesi ; voyez note 8. — MAFF : Maffei ; voyez note 3. — RIB : Ribadeneira ; voyez note 2. — *Scr* : *Scripta de s. Ignatio*, 2 vol., Madrid, 1904-1918; édition nouvelle en cours de publication, *Fontes narrativi de s. Ignatio*, Rome.

La moindre parole d'un saint relative aux réalités de l'au-delà, une seule de ses maximes concernant la vie spirituelle, constituent des reliques plus précieuses que des parcelles de ses vêtements ou de son corps : celles-ci s'altèrent avec le temps ; ses paroles fidèlement traduites en n'importe quelle langue traversent les siècles telles quelles ; surtout, elles nous livrent quelque chose de son âme.

C'est là, pour le dire en passant, ce qui fait la valeur inestimable des évangiles. Certains propos du Divin Maître nous révèlent le plus intime de son Cœur. Jusqu'à la fin des temps, ils permettront à ses disciples de percevoir l'ardeur de son amour pour le Père, pour chacun de « ses frères », jusqu'aux plus coupables des pécheurs, par conséquent de régler leurs pensées sur ses pensées, exactement comme les privilégiés qui l'ont autrefois entendu de leurs propres oreilles, vu de leurs yeux, palpé de leurs mains (I *Jn.*, I, 1).

Les contemporains de saint Ignace, pour leur part, se sont appliqués à sauvegarder un héritage analogue : Gonzalez en son *Mémorial*, Ribadeneira d'abord en divers écrits, *De actis P. N. Ignatii*, *Dichos y hechos de N. P. Ignatio*, *De ratione quam in gubernando tenebat Ignatius*, Lancicius dans ses *Dictamina S. P. Ignatii* et ses *Memorabilia* (1), Manare dans sa *Responsio* au même Lancicius, — témoignages aujourd'hui réunis par les éditeurs des *Monumenta historica S. J.* dans le tome I des *Scripta de s. Ignatio*.

Lorsqu'ils entreprirent d'écrire la vie de leur Père bien-aimé, ses fils consignèrent également un grand nombre de ses maximes dans les derniers chapitres qu'ils réservèrent, selon l'usage ancien, à l'ex-

(1) De même en ses opuscules, notamment dans le dernier chapitre du XVIIIe, *Gloria s. Ignatii ; — Opusculorum spirit. tomus II*, Anvers, 1650, p. 622-5.

posé détaillé de ses vertus. Ainsi firent Ribadeneira (2), Maffei (3), Bartoli (4), Bouhours, pour ne citer que quelques noms, et les Bollandistes plus tard, dans leur *Commentaire préliminaire* (5).

Adrien Van Lyere (1588-1661), sous son nom latinisé Lyraeus, édita le premier nombre de ses propos à part, pour que la piété des fidèles pût les approfondir par la méditation (6).

Dominique Bouhours (1628-1702) en réunit quelques-uns et leur adjoignit diverses pensées de saint François Xavier (7).

Gabriel Hevenesi (1656-1715) publia un recueil plus riche (8) : trois cent soixante-six maximes de saint Ignace, une pour chaque jour, — même pour les années bissextiles ! — accompagnées d'un bref commentaire ascétique. Le livre contient en outre, sans commentaire, cent neuf sentences de saint Philippe de Néri, grand admirateur de saint Ignace, puisqu'il sollicita de lui, avant de fonder l'Oratoire, la faveur d'être admis dans sa Compagnie (9), attesta plus tard qu'il avait vu son visage resplendissant d'une lumière céleste (10),

(2) Nous citerons la *Vita altera* insérée dans les *Acta Sanctorum* du 31 Juillet. La distribution en livres et en chapitres est celle des éditions séparées, non celle des Bollandistes. Pour ceux-ci, nous indiquons entre parenthèses les pages du tome VII et la numérotation des paragraphes introduite par eux.

Sur les vies de s. Ignace dues à RIBADENEIRA, AS, *Comm. praevius*, n. 967-986, p. 604-8 ; BCJ, VI, 1725-31. Première édition latine en 1572.

(3) *Vita Ignatii Loiolae*, Bordeaux, 1589. — La première édition est de 1585 ; BCJ, V, 296, 2°. — Nombreuses éditions et traductions.

(4) Nous renvoyons à la traduction du P. Jacques TERRIEN, *S. Ignace de Loyola*, 2 vol., Paris-Lille, 1893,— traduction constamment utilisée, avec les recueils d'HEVENESI, de MENCHACA et de BOUHOURS, par le P. Xavier de FRANCIOSI, *L'esprit de s. Ignace*², Montreuil, 1898; — réédition prochaine.

La première édition de BARTOLI date de 1650 ; BCJ, I, 968-70.

(5) AS, *Comm. praevius*, n. 861-867, p. 385-6. — Des textes précieux sont aussi réunis, en appendice, dans le tome XII des *Epistolae et instructiones*, p. 659-65, 674-82.

(6) *Apophthegmata sacra...* a P. Hadriano Lyraeo, avec commentaires étendus, très érudits. — Diverses éditions ; la première en 1662 ; BCJ, V, 218, 5°.

(7) *Les maximes de s. Ignace avec les sentiments de s. Fr. Xavier.* — Nombreuses éditions ; la première en 1683 ; traductions en italien ; BCJ, 1907, n. 21.

(8) *Scintillae ignatianae*, Ratisbonne, 1919. — Première édition en 1705 ; traductions nombreuses ; BCJ, IV, 349, n. 23. — En quatre brochures in-16, *Etincelles de l'amour divin extraites de la vie et des œuvres de s. Ign. de L.*, Bruxelles, 1903.

(9) BARTOLI, l. V, c. XVII, n. 1, t. II, p. 259 ; — O. MANARE, *Responsio ad P. Lancicii postulata*, n. 10 (*Scr.*, I, 513 ; cf. II, 488, 491) ; — AS, *Comm. praev.*, n. 923-928, p. 596-7.

(10) BARTOLI, *ibid.*, p. 260.

et, dans sa reconnaissance, déclara aux Pères Venusti et Rubini, rencontrés par lui dans une église de Rome : « Vous êtes les fils d'un père bien grand. Je lui dois beaucoup. C'est maître Ignace qui m'a appris à faire l'oraison mentale (11). »

Détail que nous ne pouvons omettre : ce petit livre, dans l'édition même que nous allons citer, était entre les mains de Sa Sainteté Pie XI. En des entretiens familiers, Elle confia au T. R. P. Ledóchowski qu'Elle le consultait souvent ; il lui arriva même de dire « chaque jour ». Le T. R. P. Général demanda et obtint de son exécuteur testamentaire, Mgr Confalonieri, que ce précieux souvenir du grand pape lui fût remis (12).

Rarement, — il faut le dire, — les sentences éditées en ces recueils nous transmettent les paroles expresses de saint Ignace. En bien des cas, leurs auteurs se bornent à formuler les principes habituels de sa conduite, les règles dont il s'inspirait dans la direction des âmes. Toutefois l'étude des sources qu'ils ont consultées ne peut aboutir, croyons-nous, qu'à constater, à de bien rares exceptions près, la scrupuleuse fidélité avec laquelle ils se sont acquittés de leur tâche.

Quant à fournir des références précises, soit aux écrits du saint, soit à ses premiers biographes, aucun, sauf Van Lyere, ne s'en est soucié (13). Hevenesi, pour son compte, se borne à inscrire, par exemple, après chaque sentence : *ap. Maff.*, *ap. Bart.*, *ap. Quart.*, *ap. Nolarc.* — Lisez : d'après Maffei, d'après Bartoli, Quartemont, Nolarci (anagramme de Carnoli)... En d'autres cas il note : *in epist.*, *in vita.* Sans doute faut-il entendre : « Dans sa vie par Ribadeneira », mais il en est plusieurs rédactions, et le Père G. de Quartemont, présentant celle qu'il publiait, la disait, au frontispice de son livre, *ita locupletata ut alia a priore videri possit.* Quant aux lettres de saint Ignace, elles remplissent aujourd'hui douze volumes !

Le *Thesaurus spiritualis* à l'usage des membres de la Compagnie contient, avec les *Exercices*, leur *Directoire*, les *Règles* de l'Ordre et divers documents, des *Sententiae selectae S. P. N. Ignatii,* au nom-

(11) Bartoli, *ibid.*; — AS, *Comm, praev.*, n. 588, p. 532.

(12) *Nel ricordo, triste e giocondo ensieme, del Grande Pontefice e Padre che tanto stimava ed amava la Compagnia e Vostra Paternità Reverendissima,* dit la lettre d'envoi du 24 mars 1939; *Acta Romana S.J.*, 1939, p. 382-3.

(13) C'est également le regret que l'on peut exprimer, à l'égard du précieux ouvrage du Père X. de Franciosi, *L'esprit de s. Ignace*[2], Montreuil-sur-mer, 1898. — Le livre tout récent du Père P. Doncoeur, plus restreint dans son objet, fait exception : il renvoie aux sources : *S. Ignace de L.*, L'honneur et service de Dieu, Paris, 1944.

bre de trente-sept. Leur insertion en cet ouvrage leur confère une sorte de caractère officiel. Aussi les voit-on citées de temps à autre sous ce titre : *Sentences choisies*, n. 8, 9, etc. Aucune référence ne les accompagne.

En fait, à l'exception de trois, la 29e, la 31e, la 35e, toutes sont empruntées à Hevenesi.

Notre modeste travail voudrait indiquer les sources immédiates de cet auteur et les sources plus anciennes dont la consultation est devenue facile grâce aux *Monumenta historica Societatis Jesu*. Nous omettrons tout commentaire ascétique. Le lecteur qui souhaiterait quelque glose de ce genre peut se référer soit aux *Scintillae ignatianae*, soit aux *Apophthegmata* de Van Lyere.

Voici les trente-sept sentences :

I. *Ecclesiae catholicae ita conformes esse debemus, ut, si quid, quod oculis nostris apparet album, nigrum illa esse definierit, debemus itidem quod nigrum sit pronuntiare.*

Nous devons nous conformer à l'Eglise catholique de telle sorte que, si elle définit comme noir ce qui semble blanc à nos yeux, nous le tenions pour noir, nous aussi.

Hev, 15 Nov., p. 320. — *Exercices*, 1re et 13e règles d'orthodoxie.

II. *Haec prima sit agendorum regula : sic Deo fide quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet ; ita tamen iis operam admove quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus.*

En toute entreprise, voici la première des règles : que votre confiance en Dieu ait ce caractère : appliquez-vous comme si le succès dépendait uniquement de vous, nullement de lui ; comportez-vous cependant en votre labeur comme ne devant être pour rien dans le résultat, tandis que lui seul fera tout.

Hev, 2 Janv., p. 2 (*operam* OMNEM *admove*). — Rib, *De actis*, n. 108 (*Scr*, I, 391) ; *Dicta, De gub.*, n. 52 (*ib.* 429-30) ; *De rat. gubernandi*, c. VI, n. 14 (*ib.*, 466) ; *Vita*, l. V, ch. IX, XI (AS, 776, n. 532 ; 781, n. 557) ; — Gonzalez, *Mémorial*, n. 234 (*Scr*, I, 267) ; — L. Paoli, postulateur de la cause de béatification ; *Scr*, II, 566-7 ; — Lancicius, *Opusc.* XVIII, *Gloria s. Ignatii*, c. XXII, n. 17 ; — Maff, l. III, c. X, p. 209-10 ; — Orlandini, *Historia*, l. XVI, n. 102, 105 ; — Bart, l. IV, c. I, n. 2 ; l. V, c. XVIII, n. 1, t. II, p. 7-8, 269...

Dans une lettre du 17 Sept. 1555, s. Ignace expose à s. Fr. de Borgia qu'il tient pour erreur soit de se confier dans les ressources et industries humaines, quelles qu'elles soient, *en sí solas*, comme si elles pouvaient suffire par elles-mêmes, soit de se confier en Dieu sans chercher à s'aider par les moyens qu'il a mis à sa disposition,

sin quererme ayudar de lo que ha dado; *Epist*, IX, 626. Même pensée dans les *Constitutions*, *Prooem.*, n. 1, et *part.* X, n. 3.

La règle de conduite exprimée par cette seconde sentence appelle celle que formule la 9e. L'observation de l'une et de l'autre explique, à la fois par des raisons naturelles et par des raisons surnaturelles, des succès que des irréfléchis ou des malveillants attribuent souvent à d'autres causes.

III. *Vineae Domini operarii altero tantum pede terrae insistere, altero ad iter urgendum sublevato esse debent.*

Les ouvriers de la vigne du Seigneur ne doivent avoir qu'un pied sur le sol, et tenir l'autre levé pour continuer leur voyage.

Hev, 14 Févr., p. 45, renvoie aux lettres de s. Ignace. — La phrase exprime à la fois l'activité de l'ouvrier apostolique, qui ne doit se reposer ni s'attacher nulle part, et « l'indifférence » qui le tient prêt à partir n'importe où, au premier signe du Supérieur.

IV. *Qui inviti ac dissentientes actu tamen jussa praesidum exsequuntur inter vilissima mancipia sunt numerandi.*

Ceux qui, tout en exécutant de fait les ordres des Supérieurs, conservent cependant une volonté et des sentiments contraires aux leurs, sont à compter parmi les plus vils esclaves.

Hev, 5 Juin, p. 157. — Maffei écrit : *Qui vero inviti ac dissentientes actu exteriore dumtaxat jussa praepositorum exsequerentur, hos inter vilissima mancipia vel pecudes potius numerandos aiebat*; l. III, c. vii, p. 195. Expressions exagérées, car les affections *plus ou moins déréglées* qui amènent à s'en tenir à la seule obéissance d'exécution ne sont forcément ni des instincts *dépravés*, ni surtout *les plus dépravés* des instincts. Elles ne se rencontrent dans aucun des textes les plus fermes de saint Ignace sur ce sujet; *Epist.*, I, 551-62, 664, 687-93; II, 54-65; III, 509-10; IV, 559-62, 669-81; VIII, 151-2; XII, 659-65. Jusqu'à preuve du contraire, c'est à Maffei qu'il convient de les attribuer. Hevenesi, comme on voit, les adoucit quelque peu.

Il reste assuré qu'obéir extérieurement sans soumettre sa volonté ni son jugement, c'est ravir à l'obéissance, comme l'explique la lettre du 26 Mars 1553 aux Pères du Portugal, ce qui fait sa dignité, sa valeur et son mérite, et prendre la mentalité méprisable d'un esclave.

V. *Qui voluntate solum obediunt, repugnante ratione, uno tantum pede in religione versantur.*

Ceux qui s'en tiennent à l'obéissance de volonté, sans soumettre leur jugement, n'ont dans un Ordre religieux qu'un pied seulement.

Hev, 15 Juin, p. 167. — Maff, l. III, c. vii, p. 195-6 ; — Gonzalez, *Mémor.*, n. 263 (*Scr*, I, 282) ; — Manare, *Reponsio*, n. 29 (*ib.*, 520 ; II, 910) ; — Langicius, *Dictam.* (*ib.*, I, 478) ; — Rib, *Dicta, De gub.*, n. 66 (*ib.*, 433) ; *De rat. gubern.*, *Dicta quaedam*, n. 14 (*ib.*, 471) ; *Vita*, l. V, c. iv (AS, 767, n. 498).

Ainsi le saint exprimait-il tout ensemble l'imperfection de l'obéissance, chez des religieux attachés à leur propre sens, et les risques auxquels était exposée leur persévérance.

VI. Volo *et* Nolo *non habitant in nostra domo.*

« Je veux » et « Je ne veux pas » n'habitent pas en notre maison.

Hev, 21 Août, p. 234. — Une femme assez peu honnête, demeurant en face de l'église de la Compagnie, à Rome, avait l'habitude de jeter devant la porte toutes sortes d'immondices. Saint Ignace souffrit quelque temps cette inconvenance, puis il enjoignit au Frère Emeri de Bonis, alors sacristain, d'aller prier cette femme de porter ailleurs les décharges de sa maison. Le jeune homme, qui était très modeste, confia la mission à un autre, pour éviter de lui parler. Ignace l'apprit et, tout en approuvant le sentiment de réserve qui l'avait fait agir, punit sa désobéissance. Durant six mois, Emeri dut se tenir chaque jour une clochette au cou, dans le réfectoire de la communauté, et dire à haute voix : « Je veux, Je ne veux pas ne sont pas admis en notre maison »; Bart, l. III, c. vii, n. 3, t. I, p. 541. Le Frère de Bonis fut plus tard élevé au sacerdoce ; Gonzalez, *Mémor.*, n. 276 (*Scr*, I, 290).

VII. *Quidquid in secreto loqueris ita profer ac si toti hominum communitati loquereris.*

Tout ce que vous dites en secret, dites-le comme si vous le disiez au monde entier.

Hev, 17 Févr., p. 48. — Bart, l. V, c. xviii, n. 1, t. II, p. 269 ; — Rib, *Vita*, l. V, c. xi (AS, 783, n. 563) ; — Instructions aux légats d'Irlande, en 1541, *Epist.*, I, 180), aux théologiens de Trente, en 1546 (*ib.*, 388, n. 4, 5), etc.

VIII. *Res plena periculi est uno omnes calle cogere velle ad perfectionem : quam varia quamque multiplicia sint Spiritus Sancti dona talis non intelligit.*

C'est une conduite pleine de péril de vouloir mener toutes les âmes à la perfection par le même chemin. Qui agit de la sorte ne comprend pas combien variés et multiples sont les dons du Saint-Esprit.

Hev, 4 Juillet, p. 186 (*uno omnes calle velle cogere*). — Rib, *De*

rat. gubern., c. IV, et *Dicta*, n. 12 (*Scr*, I, 454, 470); *Vita*, l. V, c. X (AS, 777, n. 540). — D'où la merveilleuse variété des directions du Saint, selon les tempéraments et les attraits; RIB, *De actis*, n. 98 (*Scr*, I, 386-7); *Dicta*, *De gub.*, n. 15 (*ib.*, 420); *Vita*, l. V, c. X (AS, 779, n. 547); — ses remarques sur l'adaptation nécessaire des *Exercices* (4e, 9e, 10e, 18e, 19e annotations, etc.), — son avis à BORGIA : « Pour chacun cette part est la meilleure dans laquelle Dieu se communique davantage » (*Epist.*, II, 236), — sa critique de NADAL suggérant une manière uniforme de commencer l'oraison (*Epist. H. Nadal*, IV, 685 ; cf. 645, 691); — ses recommandations de s'accommoder aux circonstances, et de même aux personnes, « de manière à entrer par leur porte, à sortir par la nôtre » ; RIB, *Vita*, l. V, c. XI (AS, 783, n. 565); MANARE, *Responsio*, n. 20 (*Scr*, I, 517); Instructions à SALMERON et BROET (*Epist.*, I, 180); — ses reproches à divers Supérieurs (*Epist.*, II, 528, etc.).

IX. *Agenda praevidere et acta in censuram vocare sunt fidissimae recte agendi regulae,*

Prévoir ce que l'on doit faire et soumettre à l'examen ce qu'on vient de faire, voilà le plus sûr moyen d'arriver à bien faire,

HEV, 13 Sept., p. 257. — Résumé de la pratique invariable de s. IGNACE : prévoir et revoir. — Mûre réflexion avant d'agir, afin de tout régler par la raison (et par la foi ; voyez la 2e sentence), au lieu de se décider au hasard des occasions : « Ce principe, il l'appliquait en toutes occasions et le communiquait aux autres. La fidélité à l'observer, disait-il, est ce qui distingue l'homme de l'animal. Tel est le trait le plus caractéristique ou l'un des plus caractéristiques de notre Père » ; GONZALEZ, *Mémorial*, n. 300 (*Scr*, I, 301-2); n. 298-299 (*ib.*, p. 296); — LANCICIUS, *Dictam.* (*ib.*, 481); — RIB, *De actis*, n. 61 (*ib.*, 367); *Vita*, l. V, c. XI (AS, 781, n. 557); ORLANDINI, *Hist.*, l. XVI, n. 102... Examens minutieux, après essai des dispositions prises; RIB, *De rat. guber.*, c. VI, n. 2 (*Scr*, I, 464); — instructions à Cl. LEJAY, en Mars 1546 (*Epist.*, I, 734), etc.

D'où la « considération » imposée par lui aux supérieurs; *Constitutions*, p. IX, c. VI, n. 10, 13, 14, — et les règles fixées à ce sujet par les Pères AQUAVIVA (1613), FORTIS (1623), ANDERLEDY (1883), WERNZ (1910); — voyez A. VERMEERSCH, *Miles Christi Iesu*, Turnhout, 1923, p. 774-82.

X. *Pluris facienda est propriae voluntatis abnegatio quam mortuorum suscitatio.*

Il faut attacher à l'abnégation de la volonté propre plus de prix qu'au pouvoir de ressusciter les morts.

HEV, 25 Févr., p. 56. — « IGNACE ne cessait de dire, écrit BARTOLI, qu'il faut plus estimer, etc. » ; l. V, c. XVIII, n. 6, t. II, p. 285. — *Melior est qui dominatur animo suo expugnatore urbium* ; *Prov.*, XVI, 32. Voyez sur ce texte Cornelius a LAPIDE.

XI. *Ille religiosi nomen implere se credat qui interne, non solum a saeculo liber fuerit, sed etiam a se ipso.*

Que celui-là estime mériter le nom de religieux qui s'est libéré non seulement du monde mais de lui-même.

HEV, 14 Janv., p. 14, écrit : *qui* INTEGRE *liber fuerit*, et donne pour référence : *in vita.*

XII. *Multo ardentius insistendum homini interiori domando quam corpori et frangendis animi motibus quam ossibus.*

Il convient de s'appliquer avec beaucoup plus d'ardeur à mater l'âme qu'à dompter le corps, à briser les passions qu'à briser les os.

HEV, 9 Janv., p. 9. « Il est nécessaire de dompter l'esprit plus que la chair, les passions plus que le corps. Il faut sans doute avoir en vue ces deux choses ; mais la première est nécessaire en tout temps, pour tous et au souverain degré ; la seconde selon les circonstances de besoin, de temps et de personnes » ; BART, l. III, c. III, n. 3. t. I, p. 479. — Lettres aux Scolastiques de Coïmbre, 7 Mai 1547 (*Epist.*, I, 507 ; DUDON, *Lettres*, p. 143), — à U. FERNANDEZ, 1[er] Juin 1551 (*Epist.*, III, 501-2 ; DUDON, p. 186), — à Fr. de BORGIA, 20 Sept. 1548 (*Epist.*, II, 234-6 ; DUDON, p. 165-8), — à Et. CASANOVA, 20 Juillet 1556 (*Epist.*, XII, 151-2), etc.

XIII. *Difficilius est spiritum comprimere quam carnem affligere.*

Il est plus difficile de réprimer l'esprit que de torturer la chair.

HEV, 11 Déc., p. 346. — RIBADENEIRA poursuit : *Quanquam rebellis caro saepe affligenda est, ut spiritus comprimatur* ; *Vita*, l. V, c. I (AS, 764, n. 480) ; cf. *De actis*, n. 64 (*Scr*, I, 367) ; — GONZALEZ, *Mémor.*, n. 195 (*ib.* 250). Voyez les lettres citées à l'instant, n. XII.

XIV. *Debent nobis corporis excusationes semper esse suspectae, quippe fugam laboris ficta debilitate virium praetexere soliti.*

Les excuses du corps doivent toujours nous être suspectes, car c'est son habitude de se dérober au travail sous le faux prétexte qu'il manque de forces.

HEV, 17 Oct., p. 291. — « Il faut toujours se défier des sens qui ne manquent pas de prétextes pour se dire incapables de supporter ce qui ne leur plaît pas, et qui savent se créer des impuissances et des maladies, pour ne point souffrir. C'est pourquoi on ne doit point

leur faire espérer qu'on écoutera leurs plaintes et qu'on les déchargera de leur fardeau ; il faut se contenter de changer une austérité contre une austérité différente, mais non pas moindre » ; BART, l. III, c. III, n. 3, t. I, p. 479.

La dernière partie du texte, « austérité différente, mais non pas moindre », est sûrement à rectifier par l'avis de s. IGNACE en ses *Exercices* : pour trouver la juste mesure, faire tantôt plus, tantôt moins (10e addition, 3e remarque), — sans dévier évidemment de l'idéal proposé par la règle 12 du *Sommaire* : *quaerere in Domino majorem sui abnegationem et continuam in rebus omnibus, quoad poterit, mortificationem*, et par la 10e addition même : *quo plus eo melius, dummodo non corrumpatur subjectum.* Le plus et le mieux, pour chacun, dépendent de ses forces physiques et morales, naturelles et surnaturelles.

XV. *Tempestas absque nostra culpa in nos saeviens est quaedam futuri et secuturi brevi proventus significatio.*

Une tempête déchaînée contre nous, sans que nous soyons en faute, est le signe du succès qui se prépare, et cela à brève échéance.

HEV, 12 Juin, p. 164. — ORLANDINI, *Hist.*, l. XI, n. 60 : *Dicebat solere Deum illi parti majora suppeditare auxilia quam daemon acrius invaderet, ideoque, dum aliquam contra Societatem excitatam esse procellam audiret, plenus divina fiducia, felicem exitum exspectabat;* — LANCICIUS, *Dictam.* (*Scr*, I, 478).

XVI. *Experientia docere solet quod, ubi multae sunt contradictiones, ibi major speratur fructus.*

C'est un fait d'expérience : où l'on rencontre plus de contradictions, il y a lieu d'attendre plus de fruit.

HEV, 30 Nov.. p. 335. — « Lorsqu'il apprit la tempête soulevée contre la Compagnie à Tolède, rapporte RIBADENEIRA, [notre Père] me dit d'un visage souriant et tranquille comme à l'ordinaire : Puisqu'elle arrive sans faute aucune de notre part, nous devons tenir cette épreuve pour une grande bénédiction. C'est le signe évident que Notre-Seigneur opérera à Tolède de grands fruits par la Compagnie, car l'expérience en est faite : nos Pères ont obtenu des fruits plus abondants et plus suaves là où ils ont eu davantage à souffrir. » *Vita*, l. IV, c. IV (AS, 747-8, n. 400-401) ; — cf. POLANCO, *Chronicon*, II, 337-9, etc. (voyez la table *s. v. Siliceus*) ; — ORLANDINI, l. XI, n. 57-60...

Expressions analogues de pleine confiance, à propos de la crise de Paris ; Lettre au Père BROET, 11 Août 1555, *Epist.*, IX, 450... — à propos de la crise de Saragosse, RIB, *Vita*, l. IV, c. XIV (AS, 757,

n. 449 ; cf. n. 441 sv.) ; — POLANCO, *Chron.*, V, 391-409 ; — Lettre au Père ROMAN, 14 Juillet 1556, quelques jours avant sa mort, *Epist.*, XII, 119.

Le Père J. NADAL concluait également : « Nous n'avons eu à subir aucune forte tribulation, sans que la Compagnie n'en éprouvât un gain notable. Aussi est-ce avec joie, comme s. Jacques nous l'enseigne (*Jac.* I, 2), que nous acceptons épreuves et persécutions. » *Epist. P. H. Nadal*, IV, 168.

Voyez BARTOLI, *S. Ignace*, l. II, c. v, Du profit que la Compagnie tire des persécutions, t. I, p. 284-9.

XVII. *Non mutat mores caeli mutatio : nisi se imperfectus deserat, vix erit alibi quam istic melior.*

Changer de lieu n'est pas changer de mœurs. A moins qu'elle ne se quitte elle-même, l'âme imparfaite ne deviendra guère meilleure en tel lieu qu'en tel autre.

HEV, 4 Janv. p. 4. — « Changer de lieu, ce n'est pas changer de mœurs ; celui qui emporte ses défauts avec lui n'est pas, généralement parlant, meilleur en un pays qu'en un autre. Aussi le saint avait-il garde d'envoyer ailleurs ceux qui observaient mal la discipline, dans l'espérance qu'un déplacement les rendrait plus souples; la règle devant être également en vigueur dans toutes les maisons de l'Ordre, ils trouveraient aussi partout de l'opposition à leurs caprices, et par suite les mêmes causes de mécontentement » ; BART, l. V, c. XVIII, n. 6, t. II, p. 292.

Application du même principe dans le fait suivant. « Un Frère, qui se savait irritable et emporté, fuyait ses compagnons. Un jour, IGNACE le trouva seul, à l'écart, à l'heure de la récréation. Quand il en eut appris le motif : « Vous vous trompez, lui dit-il : ce n'est pas par la fuite ; c'est par le combat qu'on triomphe de cette sorte d'ennemis : la solitude ne détruit pas l'impatience ; elle la dissimule. Vous donnerez plus à Dieu, vous gagnerez plus pour vous-même par les actes de mortification, dont la raideur de votre caractère et les rapports avec le prochain vous donneront l'occasion, que si vous vous ensevelissiez dans une caverne et ne disiez pas une parole de toute l'année » ; BART, l. V, c. v, n. 3, t. II, p. 133.

Dans son *Epître aux Frères du Mont-Dieu* (l. I, c. IX, n. 25, PL, t. CLXXXIV, col, 234), que s. IGNACE attribuait à s. BERNARD, et qu'il a plusieurs fois citée, Guillaume DE SAINT-THIERRY écrivait : « Celui qui, passant de lieu en lieu, tente d'échapper aux maux de son âme, ressemble à un homme qui fuit l'ombre de son corps. Il se fuit lui-même et s'emporte avec soi. Il change de lieu, non d'âme ; *locum mutat, non animum*. Partout il se retrouve tel quel, à cela près que son inconstance le rend pire. »

XVIII. *Plus plerumque latet periculi in minimis peccatis contemnendis quam in maximis.*

Il y a, la plupart du temps, plus de danger à mépriser les petites fautes que les grandes.

Hev, 23 Jan., p. 23. — La sentence est relevée par divers témoins : Rib, *Vita*, l. V, préf. (AS, 761-2 ; cf. 586, n. 866); — Orlandini, l. XII, n. 24; — Lyraeus, *Apophth.*, I, 5... — On en trouvera la justification dans l'Ecriture : « Qui méprise les petites choses peu à peu finira par tomber » (*Eccl.* xxxi, 1) ; « Qui est fidèle dans les moindres choses l'est également en de plus importantes; qui est négligent dans les petites l'est également dans les grandes » (*Lc.* xvi, 10).

Saint Grégoire le Grand écrit à ce sujet : « Il est parfois plus dangereux d'admettre des fautes légères [de propos délibéré] que d'en commettre une plus grave [par surprise ou pure faiblesse]. En effet, plus il est facile de reconnaître qu'une faute est grave, plus rapidement aussi l'on s'en corrige. Pour une faute moindre, au contraire, ne lui attribuant aucune importance, on en retient l'habitude avec d'autant plus de péril, qu'on se croit aussi plus en sécurité. D'où il arrive que l'âme, accoutumée aux péchés légers, perde également l'horreur des péchés graves, qu'elle acquière, nourrie par le péché, une sorte de maîtrise dans le mal, *quamdam nequitiae auctoritatem*, et qu'elle néglige d'autant plus de craindre, lorsqu'elle s'est souillée de fautes plus considérables, qu'elle a appris à commettre sans crainte de petites fautes ». *Règle pastorale*, p. III, c. xxxiii, PL, t. LXXVII, col. 116.

Voyez également s. Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. lxxxvi, n. 3, PG, t. LVIII, col. 766-7.

XIX. *Impugnaturus hominem daemon primum circumspicit qua parte debilior quave neglectior sit ; eo machinas admovet ; illic impressionem facit.*

Le démon qui veut attaquer une âme examine d'abord le point le plus faible et le plus mal gardé ; c'est contre lui qu'il dresse ses batteries et dirige ses assauts.

Hev, 26 Mai, p. 147. — Bart, l. V, c. xviii, n. 6, t. II, p. 282. — *Exercices*, Discernement des esprits, 14e règle de la première série.

XX. *Vel unicum impedivisse peccatum pro omnibus etiam istius vitae laboribus et curis satis magnum impensae operae pretium est.*

N'empêchât-on qu'un seul péché, c'est assez pour payer fût-ce les travaux et les peines de toute une vie.

HEV, 22 Févr., p. 53, écrit : *pro omnibus* TOTIUS *etiam vitae.* — C'est la réponse de s. IGNACE aux censeurs de Sainte-Marthe, sa fondation pour les repenties ; RIB, *De actis*, n. 44, 46 (*Scr*, I, 355-7) ; — MAFF, l. III, c. III, p. 180 ; — DUDON, *S. Ignace*, c. XXII, p. 522-5.

XXI. *Qui se errasse comperit non cadat animo ; etiam errores prosunt ad sanitatem.*

Que celui qui a commis une faute et s'en rend compte ne perde pas courage : les fautes elles-mêmes servent à la santé [de l'âme].

HEV, 14 Sept., p. 258. — GONZALEZ, *Mémor.*, n. 153 (*Scr*,I, 229-30). — Plus expressif le 6e des avis rédigés pour ses premiers compagnons par s. IGNACE lui-même, en 1541, dès son élection au généralat : « Si quelqu'un, venant à commettre une action peu édifiante, jugeait qu'il dût, pour cette cause, être tenu pour un homme de peu et moins estimé qu'auparavant, qu'il ne se laisse pas déprimer au point de retourner en arrière. Qu'il sollicite le pardon de ceux que son exemple a pu scandaliser, demande quelque pénitence à son Supérieur, et remercie grandement Dieu qui a permis cette humiliation, afin qu'il fût connu de tous pour ce qu'il est, et ne cherche pas à être considéré par les hommes pour plus qu'il ne vaut devant lui. Que ses frères, témoins de sa chute, songent qu'ils peuvent tomber eux-mêmes en des fautes plus graves et supplient Dieu pour l'amendement de ceux qui s'en rendent coupables » ; *Epist.*, XII, 675 ; — ORLANDINI, l. VII, n. 11 ; — BART, l. III, c. I, n. I, t. I, p. 433.

XXII. *Malus ipse facile alios suspectos habet, ut qui vertigine laborat credit omnia commoveri.*

Le vicieux soupçonne aisément autrui, comme celui qui est saisi par le vertige s'imagine que tout vacille autour de lui.

HEV, 14 Oct., p. 288, ajoute : *non horum, sed humorum in suo capite inquietorum vitio,* et renvoie à MAFFEI.

La même comparaison se lit chez s. GRÉGOIRE DE NAZIANZE à propos des fidèles qui incriminent sottement la Providence ; *De amore pauperum*, c. XXXII, PG, t. XXXV, col. 900. Simple rencontre, sans doute.

La grande vertu et la charité de s. IGNACE le portaient au contraire à interpréter toujours en bonne part. Aussi ses familiers étaient-ils souvent amenés à dire, avec quelque scepticisme : « Interprétations de notre Père ! » Voyez LANCICIUS, *Dictam.* (*Scr*, I, 496) ; — RIB, *Vita*, l. V, c. VI, (AS, 770, n. 508-509) ; — BARTOLI, *S. Ignace*, l. V, c. XIII, n. 8, t. II, p. 291.

XXIII. *Mensura profectus ex vultu, gestibus, naturae facilitate, aut amore solitudinis, male sumitur, cum a vi quam quisque sibi infert sit desumenda.*

A tort on jugerait du progrès spirituel d'après la composition du visage, les gestes, la facilité naturelle à remplir ses devoirs, l'amour de la solitude ; c'est à la violence que chacun se fait à lui-même qu'il faut le mesurer.

Hev, 28 Juin, p. 180. — Ce principe est la conclusion logique des 10e et 12e sentences, — et de la consigne générale du Divin Maitre : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce et porte sa croix chaque jour » (*Lc.* IX, 23 ; *Mt.* XVI 24).

Rib, *Dicta, De gub.*, n. 81 (*Scr*, I, 437) ; *De rat. gub.*, c. VI, n. 1 (*ibid.*, 464) ; *Vita*, l. V, c. X (AS, 777. n. 540) ; voyez plus loin, 26e sentence ; — Lancicius, *Opusc.* XVIII, *Gloria s. Ignatii*, c. XXII, n. 16, t. II, p. 624 ; — Maff, l. III, c. II, p. 178.

XXIV. *Magna in proficiendo utilitas est amicum habuisse cui defectuum tuorum te monere sit indultum.*

Il est de grande utilité, pour progresser dans la vertu, d'avoir un ami que vous autorisiez à vous avertir de vos défauts.

Hev, 38 Juin, p. 182. — Rib, *Vita*, l. V, c. XI (AS, 782, n. 561 ; *De rat. gubern.*, c. IV (*Scr*, I, 455-6) ; cf. Gonzalez, *Mémor.*, n. 24 (*ib.*, 164).

XXV. *Ad quem virtutis gradum piger per multos annos non potest pervenire, eo brevi diligens mirabiliter volat.*

A tel degré de vertu qu'un indolent est impuissant à atteindre en de longues années, un généreux parvient avec une étonnante rapidité.

Hev, 18 Janv., p. 18, écrit : *eo modica temporis intercupedine,* au lieu de *brevi.* — Lettre aux Scolastiques de Coïmbre, 7 Mai 1547 (*Epist.*, I, 499 ; Dudon, *Lettres*, p. 135).

XXVI. *Vince teipsum ; si enim te viceris, splendidiorem in caelo quam alii qui mitiori sunt ingenio coronam adipisceris.*

Vainquez-vous vous-même ; si vous vous vainquez, vous obtiendrez dans le ciel une couronne plus magnifique que d'autres dont les passions sont moins vives.

Hev, 8 Sept., p. 252. — « Avertissant un de nos jeunes religieux de caractère difficile, de tempérament bouillant, et l'exhortant paternellement à réprimer les mauvais mouvements de son âme, raconte Ribadeneira, notre Père lui disait : Vainquez-vous vous-même !

Si vous vous vainquez, vous obtiendrez dans le ciel une couronne plus magnifique que d'autres dont les passions sont moins vives.

« Le ministre de la maison de Rome, en ma présence, incriminait fortement près de lui ce même jeune homme et lui reprochait d'être trop turbulent, indocile, difficile à manier. Jugeant des choses. non selon la manière commune, mais selon la vérité, à la balance de la prudence spirituelle, IGNACE repartit : Plus doucement, je vous prie ! Plus d'indulgence ! A mon sens, ce religieux que vous croyez devoir blâmer de façon si sévère a plus profité dans les voies de Dieu en peu de mois que ces deux-ci, Or il nomma deux Frères, [Jean DE LA GOUTTE et Pierre CANAL], les plus candides, les plus aimables de tous par la douceur de leur caractère et l'affabilité de leurs manières. D'où il est clair que, pour juger du fruit solide de la vertu, il ne regardait pas uniquement à ces apparences extérieures, à ce naturel paisible et doux que présentaient les deux jeunes gens, mais qu'il en décidait d'après la vraie mesure : l'effort, l'application à se vaincre »; *Vita*, l. V, c. x (AS, 777, n. 540); cf. *Dicta*, *De gub.*, n. 80-71 (*Scr*, I, 437) ; — BARTOLI, *S. Ignace*, l. V, c. v, n. 3, t. II, p. 133.

Le Père PRAT présente ces paroles : « Vainquez-vous, etc. » comme adressées à RIBADENEIRA lui-même (*Histoire du Père R.*, Paris, 1862. p. 16-17), — le Père DORIGNY, sur le témoignage du Père O. MANARE, « dans un petit manuscrit qu'il nous a laissé de la vie du même Père », comme adressées à Emond AUGER ; *La Vie du Père E. Auger*, Lyon, 1716, l. I, c. I, p. 20-21 ; — les Bollandistes le suivent (AS, 777 *a*).

XXVII. *Quem tanta quanta vos serviendi Deo obligatio devincit vulgari labore et famulatu non est contentus.*

Celui qu'obligent au service de Dieu des titres tels que les vôtres ne peut se contenter d'un travail et d'un dévouement vulgaires.

HEV, 7 Oct., p. 281 ; — Lettre aux Scolastiques de Coïmbre, 7 Mai 1547 (*Epist.*, I, 497-8 ; DUDON, *Lettres*, p. 132-3).

XXVIII. *Negligentia et tepiditas moestos pariunt semper ignavo labores.*

La négligence et la tiédeur préparent invariablement à l'indolent une vie de tristesse.

HEV, 12 Déc., p. 347. — Même lettre (*Epist.*, I, 500 ; DUDON, *Lettres*, p. 135-6).

XXIX. *Ego ridere, fili mi, te volo esseque in Domino hilarem ; nullam habet religiosus moerendi causam, multas vero gaudendi ; ut semper sis laetus et hilaris, esto humilis semper et semper obediens.*

Je veux que vous riiez, mon fils, et que vous gardiez votre gaieté. Le religieux n'a aucune raison d'être triste ; il en a beaucoup par contre d'être joyeux. Pour rester toujours joyeux et gai, soyez toujours humble et toujours obéissant.

S. IGNACE arrête au passage le Frère François COSTER : « On me rapporte que vous riez toujours. » — Le novice baisse la tête et s'attend à une sévère réprimande. « Eh bien, mon fils, poursuit le saint, riez et soyez joyeux dans le Seigneur, car un religieux n'a aucune raison d'être triste ; il en a mille de se réjouir. Je vous le dis encore : soyez toujours joyeux ; et vous le serez toujours, si vous êtes humble et obéissant. Je vous dis cela parce que je crois reconnaître en vous des qualités qui, avec le temps, pourront vous rendre propre à de grands ministères et à des affaires importantes ; mais, faute d'humilité, vous seriez triste et mécontent, si on vous ne les confiait pas. Je m'aperçois aussi que l'air de Rome et le genre de vie qu'on y mène ne vous conviennent pas ; peut être aimeriez-vous à retourner en Flandre ; je me propose au contraire de vous envoyer en Sicile. Si vous choisissez vous-même le lieu de votre résidence et votre emploi, il arrivera souvent que l'obéissance vous placera tout autrement que vous n'aviez imaginé, et ce sera pour vous une cause de tristesse et d'abattement. Donc pour être toujours gai comme vous l'êtes aujourd'hui, soyez toujours humble et toujours obéissant » ; BART, l. V, c. XVIII, n. 4, t. II, p. 276-7 (AS, 554, n. 702).

« Notre Père, écrit LANCICIUS, saisissait toutes les occasions d'assurer la joie de la maison, profitant de tous les moyens que la discrétion mettait en son pouvoir... Il n'omettait rien de ce qui pouvait établir et maintenir les siens dans la joie et les porter aux plus grandes choses pour le service de Dieu » ; *Dictam.* (*Scr*, I, 493-6). « Ceux qui se trouvaient dans sa chambre, — c'est le premier trait trait que relève NADAL, — étaient toujours pleins de joie et souriants » ; *Acta quaedam* (*ibid.*, p. 471).

On voit quelles relations s. IGNACE percevait entre la gaieté, l'humilité, l'indifférence dans les mains des Supérieurs, et l'ardeur du dévouement.

XXX. *Cum nullo mortalium, licet pessimo, de rebus Dei sermo miscetur, quin plurimum inde lucrum referatur.*

On ne s'entretient avec personne des choses de Dieu, fût-ce avec le plus pervers des hommes, sans en retirer un notable profit.

HEV, 19 Juin, p. 171. — « Je tiens pour certain, et ceci est pour moi une règle générale, que, lorsque j'entre en relation avec quelqu'un, fût-il grand pécheur, pour traiter avec lui des choses de Dieu, notre Seigneur, c'est moi qui y gagne ; et je me rends compte

de ce profit » ; Lettre à J. CAZADOR, 12 Février 1536 (*Epist.*, I, 96 ; DUDON, *Lettres*, p. 38). — Voyez BARTOLI, l. V, c. IX, n. 3, t. II. p. 178-9, citant « un de ceux qui ont le plus intimement connu notre Père » : NADAL, dont nous possédons une exhortation sur ce sujet ; *Epist. H. Nadal*, IV, 661-4.

XXXI. *Non habetur recreatio ut non noceat studium post caenam, verum etiam ut fratres agant inter se, sermones conferant, noscant, et ament ; id est quod accendit et fovet charitatem.*

La récréation n'est pas instituée pour que le travail, succédant au repas, ne nuise pas à la santé, mais aussi pour que les Frères, entrant en relation les uns avec les autres, échangent leurs propos, se connaissent et s'aiment ; voilà ce qui éveille et soutient la charité.

Quelques Pères du Collège romain souhaitaient que la récréation du soir fût supprimée durant le carême et les jours de jeûne, au cours de l'année : ils l'estimaient inutile, puisqu'il n'y avait pas alors de souper, mais une simple collation. RIBADENEIRA l'en ayant informé, s. IGNACE voulut cependant que la récréation fût maintenue, pour les raisons qu'on vient de lire. RIB, *Dicta*, *De gub.*, n. 18 (*Scr*, I, 421) ; *De rat. gub.*, c. VI, n. 10 (*ib.*, 465).

XXXII. *Tria sunt indubia religiosae domus rite institutae indicia : si clausura, si munditia, si lex silentii exacte observetur.*

Trois signes prouvent de façon certaine qu'une maison religieuse est organisée comme elle doit l'être : la clôture, la propreté, la loi du du silence exactement gardées.

HEV, 6 Mai, p. 127. — MANARE, *Responsio*, n. 19, 21 (*Scr*, I, 516-7 ; cf. 488, 503) ; — LANCICIUS, *Opusc. II, De externa compositione*, c. I, n. 23, t. I, p. 137 ; *Opusc. V, De mediis conservandi spiritus*, c. IV, p. 347 ; Cornelius a LAPIDE, *In Is.* , XXX, 15 (avec citations surabondantes des maîtres de l'ascèse).

XXXIII. *Religionem ingressurus sciat non fore sibi perpetuam et quietam illic sedem, nisi pede conjunctim utroque, voluntate nimirum et judicio, limen transiliat.*

Qui veut entrer en religion doit savoir qu'il n'y trouvera pas de séjour stable et paisible, à moins qu'il ne franchisse le seuil des deux pieds, à savoir : la volonté et le jugement.

HEV, 17 Mai. p. 138. — BART, l. IV, c. III, n. 1, t. II, p. 22. — A rapprocher de la 4e et de la 5e sentence, — ainsi que de la *Lettre sur l'obéissance*, du 26 Mars 1553, aux Pères et Frères du Portugal : « Si l'obéissance de jugement vous manque, etc. » (*Epist.*, IV, 676-7).

XXXIV. *Universum mel quod colligi potest a floribus hujus mundi tantam non habet dulcedinem quantam habet Domini Jesu fel et acetum.*

Tout le miel qu'on peut recueillir sur les fleurs de ce monde a moins de douceur que le fiel et le vinaigre du Seigneur Jésus.

Hev, 8 Mars, p. 68. — Cette maxime signalée par Bartoli (l. V, c. xviii, n. 3, t. II, p. 273) n'est peut-être, avec son opposition des termes *miel* et *fiel*, qu'une libre traduction du sentiment fréquemment exprimé par s. Ignace au cours de ses plus rudes épreuves : à Jérusalem (*Acta*, n. 48 ; *Scr*, I, 65), — à Barcelone, à la suite de l'attentat qui faillit lui coûter la vie : « Qu'y a-t-il pour moi de plus désirable que de mourir pour le Christ, notre Seigneur, et pour mon prochain ? » (Maff, l. III, c. iv, p. 182 ; *Scr*, II, 90-2 ; Dudon, *S. Ignace*, c. vi, p. 133-5) ; — en 1527, en sa prison : « Il n'y a pas tant de fers et de chaînes à Salamanque que je n'en désire encore plus pour l'amour de Dieu ! » (*Acta*, n. 69 ; *Scr*, I, 78 ; Dudon, c. viii, p. 167) ; — dans sa lettre de 1545 à Jean III de Portugal : « Je ne voudrais pas, pour toutes les richesses qu'il y a sous le ciel, que tout ce que je raconte, [ses huit procès], ne fût point arrivé ; je désire même qu'il m'arrive pire à la plus grande gloire de Dieu » ; Dudon, *Lettres*, p. 98 ; *Epist.*, I, 297), etc.

« Il estimait à ce point les persécutions et les chaînes dont il avait été molesté et lié pour le Christ, affirme Ribadeneira (*Vita*, l. V, c. x ; AS, p. 781, n. 556 ; cf. *Scr*, II, 848, 7°), qu'il déclarait sans ambages : si l'on mettait dans les plateaux d'une balance, d'une part, toutes les créatures de Dieu, d'autre part, prisons, chaînes, avanies, tout le reste, en comparaison de ces épreuves, aurait à peine à ses yeux le moindre poids ; de tout le créé, rien, en effet, ne peut procurer un bonheur égal à cette joie du Saint-Esprit, à cette très pure allégresse que le Seigneur verse dans les âmes de ceux qui ont beaucoup et grandement souffert pour son amour.

« Aussi, comme un Père, [J. Nadal, précise Lancicius, *Opusc. IX, De ferenda cruce*, c. iii, n. 65, t. I, p. 676], lui demandait le chemin le plus court pour arriver à la perfection : Souffrir pour l'amour du Christ, répondit-il, souffrir souvent et beaucoup. Demandez à Dieu cette grâce. A qui le Seigneur l'accorde, il fait une grande faveur, car en cette seule grâce sont contenues des grâces nombreuses et précieuses.

« Notre Père, pour son compte, semble avoir demandé cette bénédiction et l'avoir obtenue. De fait, alors que ses autres compagnons, séparés de lui, vivaient souvent dans un calme complet, dès qu'Ignace les rejoignait et se mettait à l'œuvre avec eux, quelque tempête, quelque ouragan de persécution se déchaînait soudain

contre tous. Le Père Jacques LAYNEZ l'a constaté maintes fois. Cela l'amenait à soupçonner, disait-il, la force d'âme et l'énergie d'IGNACE et, d'autre part, quelle haine intense, combien implacable, et quelle envie le démon nourrissait contre lui. »

XXXV. *Nemo plus agit quam qui unum agit.*

Personne ne fait plus que celui qui fait une seule chose.

BARTOLI écrit : « Personne ne fait plus que celui qui fait une seule chose », et ajoute : « surtout si, au lieu d'accommoder l'affaire à ses goûts, il observe la règle de s'y accommoder lui-même » ; l. V, c. XVIII, n. 1, t. II, p. 269. Saint IGNACE en effet insistait sur ce point (plus haut, 8e sentence).

Du principe général, « concentrer ses efforts, au lieu de les disperser », résultent notamment les avis que voici : solitude aussi stricte que possible durant les *Exercices*, afin que le retraitant *non habens intellectum divisum circa multa, sed ponens omnem curam in una re sola, liberius utatur naturalibus suis potentiis ad quaerendum diligenter id quod tantopere desiderat* (20e annotation) (14), — attention aux seules tâches du moment : *ita laboret in prima hebdomada ac si in secunda nihil boni se reperturum speraret* (11e annotation) — concentration de la réflexion sur les seuls mystères proposés à chaque étape de la retraite (6e addition : 78, 130, 206, 229) (15); — recommandation de ne point distraire les Scolastiques de leurs études, en les employant, sauf nécessité urgente, aux offices domestiques (lettres à J. PELLETIER des 19 Mai 1554 et 16 Mai 1556 ; *Epist.*, VII, 33 ; XI, 393 ; à J. DOMENECH, 23 Mars 1556 ; *Epist.*, XI, 167) ; — dans le même but, limitation du temps qu'ils doivent consacrer à la prière (lettres du 1er Juin 1551, à U. FERNANDEZ et à Ant. BRANDAO ; *Epist.*, III, 502, 508-9), etc.

XXXVI. *Ex tepore pariter et fervore nimio morbi animi proficiscuntur.*

Les maladies de l'âme proviennent de la ferveur excessive aussi bien que de la tiédeur.

HEV, 26 Sept. p. 270. — La lettre du 7 Mai 1547 aux Pères et aux Frères de Coïmbre donne, avec cette formule même, le commentaire le plus autorisé (*Epist.*, I, 504 ; DUDON, *Lettres*, p. 140).

XXXVII. *Conatus conatu, consuetudine consuetudo, quasi clavus clavo retundatur.*

(14) Traduction du R. P. ROOTHAAN.

(15) Numérotation des paragraphes fixée par les éditeurs des *Monumenta historica* (*Revue d'ascét. et de myst.*, 1929, t. X, p. 197-200).

Il faut opposer tendance à tendance, habitude à habitude, comme on chasse un clou par un autre clou.

Hev, 8 Juill., p. 190. — Après avoir signalé diverses industries utilisées par s. Ignace pour assurer la correction des défauts, Ribadeneira poursuit : « Il en avait encore d'autres semblables et les employait toutes avec une énergie et une persévérance telles que rien ne résistait. Point de défaut si enraciné qu'il ne parvînt à arracher ; point d'habitude si ancienne qu'une habitude contraire ne chassât, comme un clou chasse un clou. Et ce n'était pas seulement pour vaincre les mauvaises inclinations de l'âme qu'il usait de ces moyens, mais aussi pour faire disparaître certains défauts extérieurs » (16) ; *De rat. guber.*, c. iv (*Scr*, I, 456) ; *Vita*, l. V, c. x (AS, 779, n. 546).

Chacun voit la relation de cette maxime avec le *Vince teipsum* de la 26e, comme avec la règle 14 du *Sommaire* : *Antevertere oportet tentationes adhibitis earum contrariis* (*Constit.*, p. III, c. 1, n. 13).

Si l'on songe aux 366 sentences recueillies et commentées par Hevenesi, aux 443 consignées dans un ouvrage plus récent par le Père Roch Menchaca (17), à tant d'autres qu'il eût été facile de relever, on se demandera sans doute quelles raisons ont présidé au choix des 37 maximes que nous venons de transcrire et d'annoter.

La réponse est aisée. Evidemment, l'éditeur du *Thesaurus spiritualis* ne s'est proposé ni de dégager les principes majeurs de la spiritualité de saint Ignace, ni les maximes essentielles dont il s'inspirait dans le maniement des affaires. Ces principes, ces maximes, les *Exercices*, le *Sommaire des Constitutions*, les *Règles communes* insérés en son volume les fournissaient. Il a voulu seulement attirer l'attention sur quelques formules confirmant des pensées exprimées ailleurs : telles les 3e, 4e, 5e, 6e, 10e, 33e sentences, sur l'obéissance, les 11e, 12e, 13e, 14e, 17e, 18e, 23e, 26e, 36e et 37e, sur l'abnégation, — ou recommandant des points de haute importance, comme la 2e, sur l'union à Dieu, la 7e, sur la prudence dans les paroles, la 8e sur la souplesse dans la direction des âmes, la 9e, sur le soin « de prévoir et de revoir », et la 35e, sur la concentration des efforts, ces deux dernières, véritables « secrets du succès » en tout ordre d'activité, — ou suggérant, comme la 15e, la 16e, la 34e, sur les persécutions, de très efficaces consolations... Sauf l'attention manifeste à placer en tête de la série le principe de la soumission totale à « notre sainte Mère, l'Eglise hiérarchique » (*Exercices*, 353), et celui qui fait de

(16) *Les principes de gouvernement de s. Ignace*, Paris-Lille, 1882, p. 34-5. — Traduction de l'opuscule de Ribadeneira.

(17) *Epistolae S. Ignatii*, Bologne, 1804, *Liber Sententiarum*, p. 561-610. — Seconde édition en 1837.

chaque ouvrier apostolique un instrument constamment uni à Dieu, *instrumentum conjunctum (Constit.*, p. X, c. 1, n. 2), il ne s'est pas soucié davantage d'introduire dans ses sentences un ordre méthodique. Il livre à son lecteur *un spicilège* : simple choix d'épis cueillis en bonne terre ; nul n'en broiera le grain sans un notable profit.

Si l'on nous permet à présent d'ajouter à ce bouquet quelques épis entre les plus « substantifiques » que l'on puisse glaner, en voici trois.

XXXVIII. *Homini tantum utendum est creaturis quantum ipsum juvant ad finem suum ; tantum debet expedire se ab illis quantum ipsum ad eum finem impediunt.*

Chacun doit faire usage des créatures autant qu'elles l'aident à atteindre sa fin et s'en dégager autant qu'elles l'en détournent.

Principe capital, inscrit dans la *Méditation fondamentale* et propre à éliminer, comme tend à le faire le livre entier, tout mode d'agir tant soit peu désordonné ; *Exercices*, Fondement, traduction du R. P. Roothaan [23].

XXXIX. *Cogitet unusquisque tantum se profectum facturum esse in omnibus rebus spiritualibus, quantum exiverit a proprio suo amore, a propria voluntate et utilitate,*

Que chacun s'en persuade : il progressera dans toutes les choses spirituelles dans la mesure où il se dégagera de son amour-propre, de sa volonté propre, du souci de ses propres satisfactions.

Maxime rappelée au retraitant, à l'heure où il doit assurer la réforme de sa vie et fixer ses résolutions ; *Exercices*, *De emendatione vitae* [189].

Pensée identique, exprimée sous la même forme, *tantum quantum*, d'une correspondance rigoureuse, contrôlée dans ce dernier cas par l'expérience :

In universum loquendo, quanto aliquis se arctius Deo adstrinxerit et liberaliorem erga summam Majestatem se praestiterit, tanto Eum in se liberaliorem etiam experietur, et ipse in dies magis idoneus erit ad gratias et dona spiritualia uberiora recipienda (18).

XL. *Omnes rectam habere intentionem studeant... ut serviant et placeant divinae Bonitati propter Seipsam... et propter caritatem et eximia beneficia quibus praevenit nos, potiusquam ob timo-*

(18) *Constitutions*, p. III, c. I, n. 22 ; règle 19e du *Sommaire*.

rem paenarum vel spem praemiorum... In omnibus quaerant Deum, exuentes se, quantum fieri poterit, amore omnium creaturarum, ut affectum universum in ipsarum Creatorem conferant (19).

Que tous aient soin de garder une intention droite... se proposant toujours avec sincérité de servir la volonté divine et de lui plaire pour l'amour d'elle-même, et en considération de la charité et des bienfaits singuliers dont elle nous a prévenus, plutôt que pour la crainte des peines ou par l'espérance des récompenses... Qu'ils cherchent Dieu en tout, se dépouillant de l'amour de toutes les choses créées, pour diriger toutes leurs intentions vers le Créateur, l'aimant dans toutes les créatures et toutes les créatures en lui, selon sa très sainte et divine volonté.

Telle est, ce semble, la pensée la plus intime du saint, l'apôtre ardent du « pur amour », près des âmes capables de se passionner comme lui-même pour « la plus grande gloire de Dieu ».

Henry PINARD DE LA BOULLAYE, S. J.

(19) *Ibid.*, n. 26 ; règle 17e du *Sommaire.*

VIE CHRÉTIENNE ET VIE PARFAITE
ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT

I. — VIE CHRÉTIENNE

A) Sa nature

Le chrétien est l'homme qui est « *né de Dieu* », « *ex Deo nati sunt* » (Jo, I, 13), par une seconde naissance « *oportet vos nasci denuo* » (Jo, 3, 7), celle du baptême,

naissance dûe non à un germe corruptible mais incorruptible, « *renati non ex semine corruptibili sed incorruptibili* » (I Petr., 1, 23), qui fait de lui un fils de Dieu, « *quotquot autem receperunt eum dedit illis filios Dei fieri* » (Jo, 1, 12), destiné à entrer dès ici-bas en société avec le Père et le Fils, « *ut societas nostra sit cum Patre et cum Filio* » (I Jo, 1, 3).

Le chrétien a en lui une semence divine, un germe divin, « *semen Dei* » (I Jo, 3, 4), et la vie éternelle elle-même, « *habet vitam aeternam in semetipso manentem* » (I Jo, 3, 15), par la grâce sanctifiante.

C'est là un dogme de notre foi. « *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater ut Filii Dei nominemur et simus* » (I Jo, 3, 1).

Par l'immense amour de notre Père du ciel, nous sommes vraiment élevés au rang et à la réalité de « fils de Dieu » et destinés à entrer en relations avec les Trois Personnes divines, à être admis, au sein de la lumière naturellement inaccessible, dans le cercle familial intime divin. La grâce sanctifiante opère en nous cette merveille de grandeur.

Avec elle le Saint-Esprit et la Trinité tout entière habitent dans l'âme humaine et la font participer à leur vie. C'est là l'inénarrable don de Dieu qui dépasse infiniment nos plus beaux rêves. Rien ne peut lui être comparable et ne saurait nous être plus avantageux ni plus glorieux.

Et pourtant Dieu daigne y trouver ici-bas sa meilleure gloire. « *Gloria Dei vivens homo*, dit saint Irénée (Adv. Haer. IV, 20, 7, PG 7, 1037) *et vita hominis visio Dei* ». L'homme vivant la vie divine par la vision de Dieu est la gloire du Créateur.

Cette grâce qui vient en nous se surajouter à la nature est comme l'âme de notre âme. De même que l'âme donne au composé humain sa forme dernière et l'élève tout entier à la dignité d'être raisonnable, ainsi la grâce donne au composé chrétien sa forme dernière et l'élève à la dignité d'être divin. Elle entre dans les constituants essentiels du chrétien.

Il fallait le rappeler pour mieux réaliser l'infinie distance qui doit nécessairement exister entre la perfection requise par notre simple nature humaine et celle qui est exigée par la grâce. La première est à base d'humain, la seconde à base de divin. Dans l'une on n'aboutit qu'à des vertus d'ordre humain, dans l'autre à des vertus d'ordre surnaturel, conçues et pratiquées sur un plan supérieur et dont les vertus restées sur le plan humain ne sont que l'ombre et le pâle reflet.

Vie chrétienne et surtout vie parfaite ne peuvent se comprendre, se définir et se situer que dans le surnaturel.

La vie chrétienne est donc celle qui suppose à l'intérieur de l'âme un principe actuel de vie divine : la grâce, et qui est vécue selon les exigences de cette grâce.

En conséquence :

a) La vie chrétienne n'est pas la vie d'un baptisé soumise seulement extérieurement à la Loi divine, une vie qui en aurait l'apparence sans en avoir la réalité, qu'on mènerait par formalisme, routine, sans aucune conviction intérieure. D'un pareil chrétien on peut dire : *Nomen habes quod vivas et mortuus es*... (Apoc. 3, 1).

b) Ce n'est pas seulement non plus une vie basée sur des convictions de foi sincères, mais vécue par un chrétien en état de péché grave, et ayant donc perdu, avec la grâce, son principe de vie surnaturelle. Lui aussi a perdu l'essentiel, il porte la mort en lui.

Cependant, par la foi et l'espérance qui lui demeurent à défaut de la charité, et qui commandent ses actes de pratique religieuse, il garde un lien avec la vie divine, il est dans une disposition positive lui permettant de la recevoir à nouveau. Les ponts ne sont pas coupés entre la vie et lui.

c) Mais c'est une vie dont la pratique extérieure de la loi du Christ est alimentée par la grâce baptismale vivante dans l'âme.

Or toute vie est faite pour croître, tout germe pour se développer.

Infusé en nous au baptême, le germe divin rencontre au profond de nous-même la vie naturelle, la vie naturelle charnelle dont les racines plongent dans les concupiscences, suites du péché originel, vie déjà établie et puissante en nous et qui aspire par son développement même à étouffer toute autre vie qui s'opposerait à sa croissance ;

il rencontre aussi chez les baptisés adultes la vie naturelle raisonnable qui veut tout soumettre à ses orgueilleuses lumières.

Le duel est inévitable.

B) Exigences de la Vie Chrétienne

Quelle doit être l'attitude réciproque de ces deux vies ?

Elle est dictée par le grand modèle proposé à notre imitation : le Verbe incarné.

Le Verbe, « Deus verus de Deo vero », s'est uni hypostatiquement une nature humaine qui, dans cette assomption, reste nature humaine parfaite, le Christ étant « perfectus Deus, perfectus homo » (Symb. Athan.), mais qui est tellement au service du divin et divinisée, qu'elle ne fait que des actes divins, des actes que Dieu inspire et dont il se porte garant.

Cette nature humaine du Christ n'a ni péché originel ni concupiscence, comme la nôtre.

Elle n'a pas non plus de subsistance ou de personnalité humaine. Aussi son élévation et sa participation à la divinité sont-elles aussi parfaites et entières que possible ; rien ne s'oppose en elle à l'affluence des dons divins que sa limitation essentielle de nature humaine créée; rien surtout en elle qui combatte le divin et se refuse à Lui.

C'est à la vie de cette même nature que la grâce sanctifiante nous fait participer.

Nous vivons d'elle et recevons perpétuellement l'influx de sa vertu. « Jugiter influit », dit le Concile de Trente.

Elle vient faire en nous, selon nos possibilités et nos dispositions, l'œuvre de divinisation qui s'est accomplie en elle ;

Elle a été élevée jusqu'à la possession de la Divinité qui l'a tout entière envahie et en plénitude ;

« In ipso (X°) inhabitat omnis plenitudo Divinitatis corporaliter » (Col. 2, 9).

Elle veut nous associer à ce bienheureux état autant que nous en sommes capables.

Elle ne peut donc que nous enrichir divinement. Et si, pour nous transformer ainsi, elle impose dans le temps de la vie présente des sacrifices coûteux à la nature humaine, ces sacrifices seront merveilleusement compensés pendant l'éternité et le sont même parfois dès ici-bas.

C'est donc sagesse élémentaire que de se laisser régir par elle en se soumettant pleinement à toutes ses exigences.

Elle ne peut que nous conduire à la plus haute perfection dont

nous sommes capables et nous élever à des hauteurs où ne sauraient atteindre nos imaginations même les plus hardies.

Mais notre vie naturelle instinctivement s'oppose à la vie de la grâce.

La lutte entre les deux est inévitable, aussi inévitable que celle qui se livre déjà au cœur de tout homme entre la chair et l'esprit, le corps et l'âme.

La chair et le corps veulent dominer l'âme et l'asservir ; s'ils y parviennent, l'homme devient animal et charnel ; s'il sait faire dominer l'esprit, il reste raisonnable, ce qui est sa gloire humaine. Mais si la raison veut, à son tour, dominer la foi et la grâce et si elle y parvient, l'homme alors vit simplement de façon humaine quand il pourrait vivre de façon divine, ce qui est pire déchéance.

Lorsque dans un même être deux forces s'opposent, celle qui est de nature supérieure doit normalement s'imposer à l'autre.

C'est à elle, précisément parce qu'elle est supérieure, de régir, de conduire : on ne dirige bien que d'en haut.

C'est toujours d'un endroit élevé qu'on prend une direction, qu'on mène un navire, ou qu'on cemmande un mouvement d'ensemble.

Une direction imprimée d'en bas est toujours plus ou moins aveugle, donc dangereuse et insensée quand une autre pouvant s'exercer d'en haut est possible.

Ainsi de l'homme qui se laisse entraîner par ses passions et ses instincts charnels et obéit à leurs caprices : il porte atteinte à sa dignité d'homme, il se déshonore à ses propres yeux et à ceux des autres. L'Ecriture Sainte l'appelle « l'homme animal » (1 Cor. 2, 14).

A fortiori en va-t-il ainsi du chrétien qui se laisse conduire par sa raison humaine, à l'encontre des lumières de la grâce et de la foi.

Car autant le surnaturel l'emporte sur la nature et le ciel sur la terre, autant la grâce et la foi l'emportent sur la simple raison humaine.

On ne peut agir contre elles sans déchoir et porter atteinte à sa dignité de chrétien, car c'est se contenter d'être humain quand on pourrait être divinisé, plus encore c'est même déchoir dans sa dignité d'homme raisonnable, car il est évidemment contre la raison de se refuser à une élévation si glorieuse qui seule peut assurer notre bonheur éternel.

Le composé de nature et de grâce que nous sommes en tant que chrétiens n'atteindra sa perfection que si la grâce en nous est souveraine — c'est la condition même de la vie parfaite.

II. — LA VIE PARFAITE

Elle a deux exigences ;

A) Vivre supérieurement la vie de Jésus
B) Reproduire le Christ Jésus

a) *Vivre supérieurement la vie de Jésus*

La vie chrétienne consiste donc à avoir en soi Dieu vivant par la grâce.

Mais cette vie divine du Christ peut être chez le chrétien plus ou moins languide, active, dominatrice.

Tout dépend de nous et de la collaboration volontaire que nous apportons à l'activité du germe divin.

Si nous suivons les invitations de la nature et restons purement naturels et humains dans nos pensées et nos désirs comme dans nos actions, la vie divine, malgré son merveilleux dynamisme, reste en nous comme impuissante. Elle est au ralenti, en veilleuse ; elle est présente, elle n'est ni agissante ni vraiment vivante.

Pour qu'elle puisse croître et se développer, il faut qu'elle ait puissance sur nos volontés, nos désirs, nos sentiments, nos actes... Elle s'accroît dans la mesure même où nous agissons chrétiennement, c'est-à-dire surnaturellement et divinement.

Or bien peu d'actes, dans les vies chrétiennes ordinaires, sont réellement commandés par la grâce. Chez la plupart, les actes religieux sont faits à peu près sous sa dépendance, mais il semble qu'il y ait cloison étanche entre la vie religieuse intime et la vie familiale et professionnelle. On se retrouve chrétien aux heures de prière, le reste du temps, on vit et on pense en païen.

Il est clair qu'on n'arrivera jamais ainsi à la vie parfaite qui suppose la primauté pratique de la grâce, primauté qui lui assure en nous tous les leviers de commande et lui fait contrôler et régir toutes nos activités même civiques et professionnelles. L'entrée même dans la vie parfaite suppose donc une volonté arrêtée et bien déterminée :

a) de laisser en soi pleine liberté de développement au germe divin,

b) de lui soumettre toutes les activités de la nature,

c) d'aller jusqu'au bout de ses exigences.

Cette disposition est nécessaire. Par elle seule sont vraiment et efficacement éliminés les obstacles à la perfection ; c'est elle qui creusera en nous le vide qui fait place à Dieu.

b) *Reproduire le Christ Jésus*

Pratiquement en quoi consiste la perfection ? « à marcher devant Dieu », à « pratiquer la loi », selon l'Ancien Testament, et être sem-

blable à Dieu, dans le Nouveau Testament où cette voie de l'imitation divine pour arriver à la perfection est la seule proposée, car elle contient et facilite l'autre.

« Ambula coram me et esto perfectus », dit Dieu à Abraham (Gen. 17, 1) et « ambulare coram Deo » signifie vivre suivant sa volonté, son alliance, sa loi.

Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur dit (Math. 5, 48) : « Estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester coelestis perfectus est... » et pour arriver à reproduire la perfection du Père céleste, Notre-Seigneur s'offre lui-même en exemple à imiter et à reproduire.

« Si vis perfectus esse, vade vende quae habes et da pauperibus et veni sequere me » (Math. 19, 21 ; Marc, 10 21 ; Luc, 18, 22).

Acte préliminaire : se dépouiller de tout.

Acte essentiel : venir à Jésus et le suivre, c'est-à-dire le reproduire, l'imiter.

Plus explicitement encore à la Cène, après le lavement des pieds :

« Exemplum dedi vobis ut, quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis » (Jo. 13, 15).

Aussi saint Pierre dit-il : « Christus passus est pro nobis vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia ejus » (I Petri, 2, 21).

Et saint Jean : « Qui dicit se in ipso manere *debet* sicut ille ambulavit et ipse ambulare » (I Jo. 2, 6).

Saint Paul à son tour : « Ambulate in dilectione sicut et Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis » (Eph. 5, 2).

« Sicut accepistis Christum, in Ipso ambulate » (Col. 2, 6).

C'est toujours à l'imitation du Christ qu'on en appelle quand il s'agit de perfection (1).

(1) On voit aisément combien cet enseignement rejoint celui de l'école affirmant que la perfection consiste dans l'amour de Dieu et se mesure à lui, que c'est l'amour qui est le premier commandement et que l'imitation du Christ n'est perfection qu'en tant qu'elle s'accompagne d'amour et dans le degré même de cet amour.

Car il s'agit ici non pas d'imitation purement extérieure et servile, mais d'une imitation qui engage tout le dedans, la seule qui convienne à des êtres intelligents.

Et puisqu'imiter le Christ, c'est le reproduire *intérieurement* et extérieurement, comment cette imitation ne serait-elle pas amour? L'amour même ne peut se concevoir sans imitation, c'est là un thème habituel aux Saints Pères, à saint Augustin en particulier.

A plusieurs reprises saint Augustin insiste sur ce point : le véritable culte de Dieu consiste à l'aimer « non colitur Deus nisi amando » (Ep. 138, c, 18, M, 33, 557. — De Trin., l. XII, c. 14, n. 22, M. *42*, 1010).

Mais il dit aussi : honorer sans *imiter* n'est qu'adulation mensongère ;

L'Eglise nous donne le même enseignement par les voix concordantes de sa liturgie et de ses docteurs.

Dans la primitive Eglise les martyrs étaient les *parfaits* par excellence parce qu'ils avaient mieux que les autres imité le Christ.

« ... effuso sanguine secuti sunt Dominum » (8e rép. Com. des Martyrs).

« Gaudent in coelis animae sanctorum qui Christi vestigia sunt secuti » (Ant. 2es Vêpres des Martyrs).

Imiter le Christ est le devoir de tout chrétien, dit saint Ambroise dans le « de fuga Saeculi ».

« Hoc est autem fugere saeculum (ce que doit faire le chrétien) abstinere a peccatis, et *similitudinem et imaginem Dei formam virtutum assumere, extendere vires nostras ad imitationem Dei secundum mensuram nostrae possibilitatis...* » (c. 4, nº 17, PL 14, 578).

Et il ajoute plus loin (c. 7, n. 44) 14, 590 : « Mortui ergo saeculo sumus : mortui sumus cum Christo, quid adhuc vitae hujus (vie terrestre, mondaine) actus requirimus ? »

« Mortem Christi in corpore nostro circumferamus ut et vita Christi in nobis manifestetur. *Non ergo jam nostram illam vitam sed Christi vitam vivimus*, vitam innocentiae, vitam castimoniae, vitam simplicitatis omniumque virtutum »...

La vie du Christ en nous est devenue nôtre. C'est là la perfection.

Et cette idée de reproduire le Christ en imitant ses vertus est chère à saint Ambroise.

Il avait déjà dit dans le « de Isaac et Anima » (c. 8, nº 75, PL 14, 530) : « Luceat ergo imago Ejus (Christi) in confessione nostra, luceat in dilectione, luceat in operibus et factis ut, si fieri potest, tota ejus species exprimatur in nobis ».

Un peu avant lui, saint Basile avait dit (Reg. fus. tract. nº 43, PL 31, 1027) :

« Haec est Christianismi meta (but, terme, objet) *imitatio*

« *Honorare et non imitari* nihil aliud est quam mendaciter adulari » (Serm. 325, PL. 38, 1447).

L'Eglise nous fait dire de même dans l'Oraison de saint Etienne (26 décembre).

« ... ut discamus imitari quod colimus... »

L'amour, s'il est vrai, veut reproduire, imiter : « l'amour conforme les amants » (Sainte Marguerite Marie).

« Si veraciter amamus, imitemur. Non enim poterimus meliorem dilectionis fructum rependere quam imitari exemplum » (Saint Augustin, Serm. 342, PL. 38, 1395).

Christi juxta mensuram Incarnationis (sa vie terrestre, ses actes et dispositions intérieures) prout convenit uniuscujusque vocationi ».

Donc tous doivent reproduire le Christ, l'imiter selon leur vocation, c'est-à-dire selon la mesure de leurs possibilités naturelles et des exigences de grâce qui s'y ajoutent.

Or, dans le Christ, tout est thème d'imitation, cf. Saint Grégoire, Pape, Hom. 1, 25, c. 12, sur ces paroles de Job : « et omnes vias ejus intelligere noluerunt », dit : (M. 76, 340) :

« ... Via quippe est Incarnatae Sapientiae *omnis actio* quam temporaliter gessit. Viae ejus sunt *vivendi ordines* (des règles et directions de vie) quos ad se venientibus stravit.

« Tot itaque ad se venientibus vias praebuit quot bene vivendi exempla monstravit... »

Et saint Augustin (Enchir. n° 53, M. 40, 257) : « Quidquid ergo gestum est in cruce Christi, in sepultura, in resurrectione tertia die, in Ascensione ad caelum, in sede ad dexteram Patris *ita gestum est* ut his rebus non mystice tantum dictis sed etiam gestis configuraretur vita christiana quae hic geritur... »

Imiter et reproduire le Christ, nous assimiler à Lui en prenant ses pensées, ses intentions, ses désirs, ses sentiments, c'est pratiquement vivre le Christ, c'est en effet conformer si bien notre vie à la sienne que les deux n'en fassent qu'une, et que la nôtre se perde dans la sienne.

Le Christ alors n'est pas seulement présent en nous, il y est vivant, et de plus nous vivons de Lui, par Lui, en Lui, il est vécu par nous.

Or, cette assimilation à laquelle nous devons travailler de toutes nos forces en méditant et pratiquant l'Evangile, elle est aussi l'œuvre de la grâce intérieure qui nous travaille au-dedans.

Car la vie du Christ en nous tend à se développer, à s'étendre, à dominer. Le Christ grandit vraiment en nous par tous nos actes de vertu : « crescamus in illo per omnia qui est caput : Christus ». (Eph. 4, 15).

Mais son effort pour nous assimiler à lui doit nécessairement, sous peine de rester impuissant, rencontrer le nôtre dirigé dans le même sens et les deux forces se conjuguer pour obtenir ce résultat divin.

Alors, comme dit saint Ambroise (voir plus haut), ce n'est plus notre vie mais celle du Christ que nous menons, lorsque tout le Christ est ainsi exprimé par nos pensées et nos actes ; alors, c'est la vraie vie parfaite, la vraie vie intérieure, celle où le Christ a toute sa taille en nous, « in mensuram aetatis plenitudinis Christi ». (Eph. 4, 13).

C'est là l'essence même de la vie intérieure, celle où la grâce du Christ régit toutes nos opérations.

Tant qu'il n'y a pas en nous cette souveraineté intérieure de la grâce, on peut avoir une vie chrétienne, on peut même avoir une vraie vie surnaturelle, c'est-à-dire une vie bien orientée vers l'éternité et les valeurs spirituelles, mais où l'action même par bien des côtés risque de rester trop humaine et naturelle, et empêche donc une vraie vie intérieure.

Car la vie intérieure c'est la vie parfaite et réciproquement, — l'homme intérieur, c'est l'homme parfait.

Les parfaits sont ceux en qui vit pleinement le Christ, qui sont ses authentiques et très ressemblants portraits. Ils ne se ressemblent pas absolument pour autant; ils ont leurs diversités, comme nous allons le voir.

Deux excellents articles très documentés publiés dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* en 1925, par le Père Marcel Viller,

l'un : « Martyre et perfection », en Janvier,

l'autre : « le Martyre et l'Ascèse », en Avril,

établissent solidement que dès les premiers temps de l'Eglise ont été considérés comme parfaits :

les Martyrs tout d'abord et, semble-t-il, de façon presque exclusive, puis comme tous les chrétiens ne pouvaient être martyrs et que du reste, à partir du IVe siècle, les persécutions cessèrent,

les Vierges et plus tard, les cénobites, les moines, les religieux, car par état et privilège les Vierges « sequuntur Agnum quocumque ierit ». (Apoc., 14, 4).

et les religieux sont ceux qui après l'avoir entendu, pratiquent le « Veni sequere me ».

Virginité et vie religieuse ne sont donc considérés comme état de perfection que parce qu'elles permettent d'imiter, de suivre plus totalement le Christ.

Mais il est remarquable aussi, comme il ressort de ces deux articles, que virginité et état religieux sont des succédanés du *martyre*, ils le remplacent

et ils ne sont reconnus comme tels que parce qu'ils sont un *sacrifice*.

« La *virginité complète* nous mérite d'être *conformes à Jésus-Christ victime* », dit Origène (Homél. I in Levit. n° 5 PG 12, 411).

« *Les vierges ont été martyres*, dit à son tour saint Méthode, non pour avoir subi des tortures corporelles pendant un court espace de temps, mais parce que toute leur vie elles n'ont pas craint d'endurer avec patience le combat vraiment olympique de la chasteté ». (Conviv. VII, 3, PG 18, 128-129).

De même pour la vie religieuse et les moines.

« Les martyrs ont souvent atteint la perfection en un seul instant

de combat ; la vie des moines, combat quotidien pour le Christ, est aussi un martyre... » (Doctr. ad monachos PG 28, 1424, c.).

Dans la « Vita Pacomii » (Acta Sanct., 14ª Maji, prol., ed. Valenc., 295 D) on lit : « Ces hommes très saints (les moines) s'exercèrent à un genre de vie fort austère et à une piété très recommandable : jour et nuit ils plaçaient devant leurs yeux pour les imiter, non seulement le *Christ crucifié*, mais encore *les martyrs* dont ils avaient vu les tourments et la mort... »

Et Cassien (Coll. 18, 7, 7, PL 49, 1106) : « La patience et l'énergie avec lesquelles les moines persévèrent dans la profession qu'ils ont embrassée avec tant de dévouement en fait des *martyrs vivants* ».

La pensée de l'Eglise traduite par l'ensemble des Pères et Docteurs est donc bien nette.

Si la perfection consiste à imiter Jésus-Christ, l'imitation parfaite comporte le sacrifice, c'est l'amour poussé jusqu'au sacrifice, c'est l'imitation poussée jusqu'au sacrifice et, s'il n'y a pas de perfection en dehors de l'amour, il n'y en a pas non plus sans l'élément nécessaire du sacrifice.

Sans doute, puisque tous les actes et toutes les vertus de Notre-Seigneur sont matière à imitation, ce n'est pas sa Passion seule qui sera obligatoirement à reproduire pour être parfait, mais, quelque vertu de lui que l'on imite, on ne pourra bien la reproduire qu'au prix du sacrifice personnel.

Toute acquisition de vertu coûte à la nature, et plus la vertu est achevée, plus elle est marquée et signée du Christ, plus aussi elle veut être payée de sacrifice.

Ceci posé, comme Notre-Seigneur a possédé toutes les vertus et à leur plus haut point de perfection, le champ d'imitation est sans limites.

Tous nous avons à reproduire le même divin modèle proposé à notre imitation ; le reproduire totalement est impossible et chacun, selon l'angle où il est placé, en reproduit un aspect, une vertu qui le touche davantage.

Le Saint-Esprit fait ainsi resplendir à toutes les époques, par l'ensemble des Saints, toutes les vertus du Christ. chacun restant très personnel dans son imitation. Par des attraits intérieurs il invite les âmes individuelles à se spécialiser par une pureté plus resplendissante ou un zèle plus ardent, une humilité plus profonde, une obéissance plus entière, une charité plus désintéressée, une douceur plus pénétrante, une générosité plus entière... etc., etc.

aussi, soit dans le monde, soit dans la vie religieuse on voit fleurir ces diverses vertus qui manifestent de si touchants aspects du Christ.

Toutes sont des voies qui mènent à la sainteté et nous font « exprimer le Christ ».

On peut dire cependant qu'entre toutes ces voies si nombreuses il en est trois auxquelles se ramènent et dans lesquelles se fondent toutes les autres, trois qui les contiennent, les résument et les dominent toutes, parce qu'elles nous disent les trois actes du Christ qui, eux-mêmes, comprennent tous les autres.

Jésus-Christ ici bas a prié, il a travaillé, il a souffert,

Ces trois actes lui sont essentiels, si essentiels qu'ils doivent se retrouver en toute vie chrétienne parfaite.

Toute sa vie a été prière, travail et souffrance. Et ces trois mots disent tout son cœur, toute son âme, toute son œuvre.

La prière du Christ, nous dit le Christ profond, le Christ dans ses rapports avec son Père.

Son travail, sa souffrance nous disent le Christ dans sa vie extérieure, dans ses rapports avec les hommes.

Ces trois actes : prier, travailler, souffrir, diffèrent spécifiquement entre eux et pourtant, dans le Christ, ils se compénètrent mutuellement, car son action était remplie de prière et de souffrance, sa souffrance pleine de prière et de travail et sa prière était aussi active et souffrante, et ainsi chacun d'eux nous dit aussi tout le Christ.

Et c'est pourquoi il ne faut pas s'étonner que le Maître intérieur de perfection qu'est le Saint-Esprit, dans l'état religieux qui est ici-bas l'état de perfection, ait voulu que ces trois notes fussent exprimées par trois formes de vie religieuse auxquelles se ramènent aussi toutes les autres.

Il y a les Ordres contemplatifs, les Ordres réparateurs et les Ordres actifs, reproduisant

les premiers : la prière de Jésus,
les seconds, sa souffrance,
les troisièmes, son travail,

non qu'une de ces notes soit exclusive des deux autres, mais parce qu'entre ces trois qui doivent exister dans tous les Ordres religieux, il y en a une qui donne le ton, qui se subordonne les autres, qui est la dominante.

Ainsi, chez les Contemplatifs (Chartreux, Carmélites...) où la prière domine, souffrance et action doivent non pas gêner, mais aider la prière,

chez les réparateurs, prière et travail doivent aider la souffrance,

chez les actifs, prière et souffrance doivent aider le travail.

Et parallèlement ces trois formes d'imitation du Christ se retrou-

vent dans les trois tendances spirituelles foncières par lesquelles le Saint-Esprit invite les âmes :

les unes à une vie d'oraison et d'union à Dieu,

les autres à une vie de réparation et de souffrance,

les autres à une vie de don de soi au prochain.

Ces voies sont diverses entre elles, ayant des buts différents et des manières différentes de les atteindre.

Elles remplissent tout le champ de la perfection. On ne peut avoir la perfection de l'une sans avoir aussi celle des autres d'une certaine manière, elles s'impliquent mutuellement et se complètent réciproquement. Comme les trois actes essentiels du Christ sur lesquels elles se basent.

Toutes les trois reposent sur une vie intérieure profonde, mais une vie intérieure qui s'épanouit en oraison dans la ligne de la prière, en don de soi dans la ligne du travail apostolique, en sacrifice dans la ligne de la souffrance réparatrice.

Comment reconnaître sa voie propre ?

1° Tout d'abord la nature, le tempérament est déjà une première indication providentielle, car la grâce suit généralement la nature.

Il y a des tempéraments et natures timides, sensibles, résignées, passives, craignant les responsabilités, se sachant en quelque sorte faites pour supporter et souffrir, et qui semblent faites pour la voie de victimes réparatrices.

Il y a des silencieux, des recueillis, des méditatifs qui semblent faits pour la vie contemplative.

Il y a des actifs, entreprenants, faits pour l'organisation, des chefs, et d'autres qui ont besoin de se dévouer, de se donner, de se dépenser pour les autres, et ceux-là seront généralement appelés à l'action apostolique.

La grâce peut cependant contrecarrer parfois la nature et appeler dans une voie opposée : l'abbé de Rancé par exemple dont le tempérament était d'un actif, et dont la grâce fait un pénitent, mais pénitent à sa manière, avec une note active, personnelle, qui ne fait pas de lui une vraie victime,

2° les attraits intérieurs du Saint-Esprit authentiqués par les directeurs de conscience et les Supérieurs religieux.

3° le profit qu'on tire de certaines lectures appropriées. Ceux que Dieu appelle à la vie contemplative ont un goût spécial pour les livres spirituels traitant de la vie intérieure, de l'union divine, comme aussi pour les biographies de Saints à vie contemplative plus profonde,

les autres profiteront davantage des lectures parlant du dévouement au prochain ou de la réparation.

4° les vertus qu'on se sent porté à pratiquer : recueillement, détachement, don de soi, patience... etc.

5° et ceci est très significatif, les reproches mêmes que fait le Saint Esprit pour certaines fautes sans gravité spéciale par elles-mêmes, mais qui contrarient davantage son action sanctifiante dans l'âme.

Ainsi il reproche à ceux qu'il appelle à la contemplation toutes les « effusions à l'extérieur », les vaines curiosités, les bavardages, les attachements de cœur.

Il faut se taire et se recueillir pour entendre Dieu au dedans et converser avec lui ; il faut être très pur de cœur pour s'approcher de lui.

Il reproche les petites lâchetés aux réparateurs et l'égoïsme sous toutes ses formes à ceux qu'il appelle au don de soi au prochain.

Il est très utile de s'examiner sur ces points et un directeur doit chercher à s'en rendre compte pour suivre l'action du Saint-Esprit.

Car c'est en suivant sa voie particulière que chacun trouve le maximum de grâces pour se sanctifier.

Il y a des parfaits, et en assez grand nombre, dans toutes ces voies, et chacun garde ses caractéristiques propres : les parfaits contemplatifs ne sont point exactement les parfaits actifs, ni les parfaits réparateurs ou corédempteurs et réciproquement.

— Les contemplatifs, sans prendre ce terme dans le sens spécial de contemplatifs mystiques, mais dans le sens général de ceux qui, dans l'Eglise, font de l'Office divin le centre de leur journée et de leur vie et y consacrent le meilleur de leur temps, représentent Jésus priant (1).

(1) Dans l'état religieux, sont considérés comme ordres contemplatifs tous ceux qui sont astreints par leur règle au grand Office, ceux par conséquent dont la « louange divine » est la principale occupation et qui lui donnent le meilleur de leur temps.

Car, si, au grand Office qui. messe de communion et grand messe qui suit tierce comprises, on ajoute la méditation ou l'oraison de règle, la lecture spirituelle, les examens, le chapelet, le temps régulièrement passé à la chapelle est de huit à huit heures et demie par jour.

Et comme les religieux de ces Ordres ne reçoivent que peu de visites et ne sont occupés qu'à des travaux manuels ou intellectuels laissant l'âme recueillie, on peut dire que tout naturellement leur vie passée loin des agitations du siècle, a toute facilité pour s'unir à Dieu, le contempler, sans grandes distractions extérieures, d'où leur nom de *contemplatifs*.

Les Ordres « actifs ou mixtes » sont ceux qui remplacent le grand Office par les œuvres, et qui, à cause de ces œuvres mêmes simplifient et écourtent la liturgie autant que faire se peut. Ils n'ont pas de messe conventuelle en dehors de leur messe personnelle ; ils ne chantent pas l'office

Leur grand et principal devoir est la prière.

Ils s'unissent à la prière de Jésus. Dans l'Eglise ils sont voués à la prière liturgique ; ils la pénètrent et la font passer dans leur vie qui est comme un cantique perpétuel d'adoration et d'action de grâces.

Ils prient à la place des autres, en leur nom.

Pour ceux qui ne prient pas ou qui prient mal, ils sont les grands *suppléants.*

et ne le récitent pas en commun; leur vocation voudra même qu'ils soient contraints de le réciter parfois dehors en pleine agitation extérieure, plus encore de le sacrifier lorsque les travaux de leur ministère les surchargeront à l'excès (v. g. surabondance de confessions au temps des Pâques ou d'une mission).

Les Ordres « pénitents » sont ceux qui ajoutent aux obligations de l'Office certaines austérités comme le lever de nuit, les pénitences afflictives, la nudité des pieds, le coucher sur la dure, etc...

Il est facile de voir d'après ces remarques que ces classifications encore que consacrées par l'usage, sont plus ou moins arbitraires.

Dominicains et Carmes ont le grand Office et y surajoutent œuvres et pénitences, les Dominicains plutôt les œuvres et les Carmes la pénitence.

Tous mêlent donc à leur note propre quelque chose des autres notes, car, on ne saurait trop le répéter; la note propre chez tous est *dominante* mais non *exclusive.*

Et surtout il ne faut pas oublier que ces trois notes s'appliquent à la fois aux Ordres religieux et aux personnes et donc qu'on peut trouver, — le cas en est même fréquent, — des religieux appartenant à un Ordre contemplatif et qui ne sont pas pour autant d'authentiques contemplatifs, et des religieux actifs qui sont de vrais contemplatifs.

Sont vrais contemplatifs, où qu'ils soient, à quelqu'Ordre qu'ils appartiennent; ceux dont la vie intérieure profonde s'épanouit en prière, qui ont l'esprit de prière, le don de prière et enfin ceux qui jouissent de la contemplation mystique ; — sont vraiment apôtres ceux dont la vie intérieure se tourne ardemment vers le prochain et tend à le secourir ; sont vrais pénitents ceux dont la vie intérieure tend au sacrifice et à la réparation. Nombreux sont ceux qui dans les Ordres actifs ont l'esprit contemplatif, nombreux aussi dans les Ordres contemplatifs ceux qui ont l'esprit d'apostolat ou de pénitence. Le Saint Esprit le fait à dessein pour mettre dans chacun de ces Instituts le complément nécessaire. Ces trois notes s'appellent du reste l'une l'autre et chacune n'arrive à son point de perfection qu'en s'appuyant sur les deux autres. On ne peut être vrai apôtre ou vrai pénitent sans esprit de prière, ni vrai contemplatif ou vrai réparateur sans esprit apostolique, et la prière, même du contemplatif de haut vol, n'est parfaite ici bas que si, arrivée devant Dieu, elle lui apporte les besoins et requêtes du genre humain et retombe ensuite en bénédictions et en grâces sur les hommes.

Pour les pécheurs et le monde entier à qui ils attirent les grâces de Dieu, ils sont les grands *suppliants*.

C'est leur manière d'aider les âmes et de pratiquer la charité en se livrant à l'apostolat de la prière.

Leur prière est leur apostolat, leur travail ; elle est aussi en grande partie leur souffrance, leur croix.

Les réparateurs, les co-rédempteurs :

Leur mission et donc leur devoir est de souffrir (1).

Ils sont nés pour le sacrifice, destinés à s'immoler sans cesse dans leurs goûts, leurs désirs, leurs sentiments intimes, leur activité.

Mais ils savent qu'ils souffrent pour les autres, ils ont conscience d'être solidaires de tous les pécheurs et souvent de certains pécheurs en particulier.

Ils sont liés à la *Passion* du Christ, comme les contemplatifs sont liés à sa *prière*. Et comme la Passion le fut pour Jésus,

la souffrance pour eux est non une fatalité qui pèse inexorablement sur eux, mais une finalité, un but où ils trouvent l'achèvement de leur œuvre et de leur perfection.

Ils doivent donc veiller à entrer le plus profondément possible dans les dispositions de Jésus souffrant,

et pour cela, accepter *de toute leur volonté libre* les souffrances envoyées par Dieu,

et les accepter pleinement en les souffrant totalement sans s'y dérober.

Associés à Jésus-Rédempteur, à Marie au pied de la Croix, leur

(1) La réparation du péché, pour être complète, a un double aspect qu'on retrouve dans la réparation de N.-S. Jésus-Christ.

Notre-Seigneur a réparé les dommages causés par le péché à la gloire de son Père, et à l'homme lui-même.

D'où, chez les âmes réparatrices, ce même double mouvement se remarquera :

Notre-Seigneur les attirera tantôt à la réparation envers le Père et les associera à ses douleurs réparatrices pour venger la gloire outragée du Père ; ou bien à réparer envers *lui-même* les offenses qu'il reçoit personnellement de l'indifférence des chrétiens et des consacrés et de la haine des pécheurs, et ces réparations sont tournées en haut vers Dieu,

tantôt à réparer et à expier les fautes des pécheurs en prenant sur elles leur châtiment comme il l'a fait lui-même au cours de sa douloureuse Passion ; et ces réparations sont tournées vers le prochain.

Parfois certaines âmes sont spécialisées dans une de ces réparations. Généralement il semble que le Saint-Esprit invite plutôt les contemplatifs à la réparation vis-à-vis de Dieu et les actifs à la réparation pour le prochain.

souffrance prie comme celle de Jésus et de Marie, leur souffrance gagne des âmes, ils pratiquent le si fécond *apostolat de la souffrance.*

Leur souffrance est donc à la fois leur travail et leur prière, en grande partie du moins.

— Les actifs, prédicateurs, missionnaires, éducateurs... ouvriers de tout genre,

représentent dans l'Eglise Jésus prêchant, guérissant, se donnant au prochain, s'épuisant au service des âmes.

Leur mission est de se dépenser sans compter pour le salut du prochain, dans toutes les œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle, chacun selon l'esprit de son Institut.

Alors que les contemplatifs trouvent leur sanctification dans la prière, et les réparateurs dans la souffrance, ils doivent, eux, la trouver aussi dans l'action, et leur travail devient alors en partie et leur *prière* et leur *souffrance.*

Et c'est pourquoi ces trois voies, bien qu'ayant de nombreux points communs et se compénétrant mutuellement comme on le remarquait plus haut, comportent cependant des spiritualités différentes, chacune ayant la sienne propre avec son objectif spécial : vivre Jésus priant, vivre Jésus souffrant, vivre Jésus travaillant. C'est bien le même Jésus qui est reproduit, mais le point de vue diffère et les moyens d'arriver à la perfection de la prière ne seront pas entièrement ceux qu'on emploiera pour parvenir à la perfection de l'action ou de la souffrance (1).

Points communs et divergences entre ces trois voies :

1° *Les contemplatifs sont tournés vers Dieu.*

Les actifs et les réparateurs vers le prochain.

2° *Les contemplatifs et les réparateurs craignent l'action* extérieure et s'en écartent, sauf cas spéciaux ; *les actifs la recherchent et y trouvent satisfaction.*

3° *Les contemplatifs et réparateurs* ont une *spiritualité plutôt passive*, *les ouvriers apostoliques* en ont nécesairement une plus *active.*

4° *La prière des contemplatifs* est surtout *adoration et action*

(1) Parce que ces voies bien que distinctes ne s'opposent pas entre elles, bien des contemplatifs sont attirés à la réparation, à l'action apostolique et réciproquement. Dans tous les Ordres actifs on voit des âmes très attirées par la vie intérieure, ayant donc à la fois vocation d'actifs et attraits de contemplatifs, et chacun devra alors, à la lumière de la grâce et de l'obéissance, discerner ce qu'il faut concéder à ces diverses tendances et savoir les harmoniser.

de grâces, celle des réparateurs et des ouvriers apostoliques surtout *propitiation et demande.*

Tous se rejoignent donc car c'est toujours le même Christ qui est reproduit, bien qu'en attitudes diverses.

Et les différences viennent de ce que Notre-Seigneur selon qu'il prie, souffre et agit, manifeste des vertus diverses, et quand il manifeste les mêmes, c'est cependant de manière un peu différente.

Il y a toujours chez lui même amour pour son Père et pour les âmes, mais cet amour n'a ni la même forme ni les mêmes effets immédiats.

Et c'est pourquoi aussi les mêmes vertus pratiquées par ceux qui sont engagés dans des voies diverses, le sont avec de notables différences, l'humilité, la charité, par exemple.

— *L'humilité de contemplatifs* est faite du sentiment profond du néant de la créature devant le Créateur. Elle exige adoration, prosternement, comme le dit l'Ecriture : « Qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria » (Prov. 25, 27).

C'est l'humilité d'accablement.

— *L'humilité des victimes* vient non seulement de la conscience de son néant, mais de celle de son indignité, de sa déchéance, de sa misère morale, suites du péché. Elle est faite aussi d'indignation contre soi-même devant ses lâchetés à remplir son rôle. On se sent coupable de mort, digne de tous les mépris.

« Improperium exspectavit cor meum et miseriam » (Ps. 68, 21).

« Et nos quidem juste... » (Luc, 23, 24).

— *L'humilité des ouvriers apostoliques* sort de la conviction de leur impuissance à rien faire de bien par eux-mêmes, par suite de leur néant et de leur misère. D'où confiance éperdue dans le Seigneur de qui seul peut venir toute grâce et tout bien, prière instante pour obtenir ces grâces et conviction profonde que lorsqu'on a fait tout ce qu'on a pu, on n'a fait que son strict devoir et qu'on a de plus gâché l'œuvre. « Servi inutiles sumus quod facere debuimus fecimus ». (Luc, 17, 10).

De même le zèle par lequel se traduit l'amour pour Dieu, « qui non zelat non amat », ne revêt pas tout à fait la même forme :

chez les contemplatifs, il est désir passionné de la gloire de Dieu, de l'extension de son règne, de la conversion ou de la perte de ses ennemis.

chez les actifs et chez les victimes, le même désir passionné est tourné du côté des âmes qu'on voudrait donner à Dieu et faire avancer dans son amour (1).

(1) De même la pureté qui chez tous doit être parfaite, n'est pas commandée par le même motif :

Les contemplatifs, pourrait-on dire, inclinent Dieu vers les âmes.

Les actifs font monter les âmes vers Dieu,

et les victimes unissent les âmes à Dieu et Dieu aux âmes.

Ce ne sont que des nuances, dira-t-on. Peut-être, mais il est vrai cependant qu'elles commandent des spiritualités différentes.

La vocation apostolique réclame des dispositions plus actives que celles de réparateur ou de contemplatif, et surtont veut qu'on trouve dans l'*action*, de façon normale, sa sanctification, alors que cette même action dans les autres voies pourrait au contraire mettre en péril la sanctification.

On parle assez dans les livres spirituels des *dangers* de l'*action*.

Ces trois voies sont également parfaites en tant qu'exprimant avec perfection des actes de Notre-Seigneur aussi parfaits les uns que les autres puisque chez lui tous le sont infiniment.

Et ces trois voies supposent, quand elles arrivent à leur point de perfection, une vie intérieure vraie, profonde, c'est-à-dire, comme on le notait plus haut, un Christ intensément vécu,

et qui précisément à cause de la vie rayonnante qu'il a dans ces âmes parfaites,

prie, agit et souffre librement et pleinement en elles.

III. — Vie parfaite et Vie mystique

Ceux qui reproduisent aussi parfaitement qu'il leur est possible, suivant leurs diverses vocations le Christ priant, souffrant et agissant, sont-ils nécessairement dans l'état mystique ?

En d'autres termes, l'état mystique couvre-t-il tout le champ de la perfection ?

Je laisse ici de côté cette question controversée, me contentant de dire que si Dieu appelle et élève à l'état mystique, il semble bien que : 1° pour cela il ne regarde que son bon plaisir et le bien de l'âme pour conférer cette grâce à qui il lui plaît,

2° que la fidèlité, même parfaite, à toutes ses volontés, même chez des religieux appelés par vocation spéciale à la vie contemplative, ne soit pas un titre certain à l'obtenir.

chez les *contemplatifs* elle est requise comme moyen indispensable d'union divine.

chez les *victimes*, comme moyen d'exercer leur fonction ; une victime impure devrait réparer pour elle-même ; de ce chef, elle ne serait plus, aussi totalement, victime pour les autres ;

chez les *actifs*, tout d'abord, par raison profonde d'apostolat.

L'apostolat consiste à enfanter le Christ dans les âmes, à toucher le Christ dans les âmes.

On n'enfante et on ne touche le Christ que dans la virginité. De plus l'apôtre par suite de son ministère est à la fois exposé à plus de dangers et doit avoir une pureté resplendissante pour ne pas donner prise à la calomnie, « ut qui ex adverso est vereatur nihil habens malum dicere de nobis » (Tit. 2, 8).

3° que cette grâce mystique se diversifie suivant les diverses vocations de chacun et la voie où il est engagé.

Cette grâce fait prier, souffrir, agir mystiquement, et en disant « mystiquement », j'entends une prière, une souffrance, une action au-dessus de la nature et dont l'homme laissé à ses seules forces naturelles est radicalement incapable.

Il y a donc dans celui qui est élevé à l'état mystique quelque chose de changé.

Dans l'état ordinaire, nous l'avons vu plus haut, Jésus est présent et agissant en nous, et son action se fait sentir d'autant plus intense qu'on est plus fidèle à la grâce.

Il aide notre prière, notre souffrance, notre travail. Il les purifie, les sanctifie, les offre et présente à son père en union avec sa prière, son travail et sa souffrance, mais comme restant bien *nôtres*, tout en étant faites en union de cœur et d'esprit avec lui.

Dans l'état mystique, Jésus nous compénètre plus profondément nous assimile davantage à lui au point qu'il se substitue à nous et nous substitue à lui.

D'où changement profond dans notre être et dans nos activités.

Etant intérieurement plus divinisés, plus Christ, si on peut parler ainsi, Jésus nous introduit dans sa prière, dans sa souffrance, dans son action,

Il s'introduit dans notre prière, dans notre souffrance, dans notre action. Il fait les nôtres siennes et les siennes nôtres, et ceci d'une façon plus intensive non pas quantitativement, mais, semble-t-il, qualitativement.

Et parce qu'elles deviennent ainsi « siennes », prière, souffrance et action sont profondément changées.

Comme celle du Christ, la prière, sans être affranchie totalement des modes humains de penser, connaître, juger, réfléchir, s'élève au-dessus d'eux, les dépasse et les domine.

Car notre prière rencontre alors non le Dieu abstrait de nos concepts, mais le Dieu réel, encore voilé, c'est vrai, mais qui semble découvert au regard de notre foi devenue plus lumineuse, et par comparaison avec les perceptions anciennes.

Et également l'esprit voit et contemple en dehors des catégories de l'espace et du temps. On se rend bien compte alors qu'il s'agit d'une « saisie » de Dieu, d'une connaissance naturellement impossibles.

L'*action* prend elle aussi une pureté, une force, une efficacité impossibles à réaliser humainement.

La *souffrance* surtout revêt des formes inconnues à la nature et au dessus d'elle, par exemple, tourments du Purgatoire et de l'enfer subis, croix de toutes sortes portées avec une endurance, une patience, une joie même tout à fait au-dessus des forces naturelles, participation réelle aux souffrances de la Passion.

De tout cela on ne peut pas ne pas se rendre compte. On sent qu'un autre domine au dedans de soi, qu'il est maître de notre intérieur, et nous mène à sa volonté sans qu'il soit possible de s'y opposer, que cet autre c'est Jésus, et que cependant nous restons *nous* parce que nous avons d'avance acquiescé à tout, et qu'il est plus nous que nous-mêmes.

Et tout ceci aide à comprendre que, selon les différentes voies, comme il y a trois spiritualités, il y a aussi trois mystiques qui auront avec des éléments communs des différences nettement tranchées.

La mystique contemplative, la mystique réparatrice et la mystique active.

Ces trois mystiques sont distinctes et cependant se compénètrent au point que celui qui est mystique dans sa voie, par exemple contemplative, le sera aussi dans sa souffrance et son action et réciproquement, mais n'aura pas nécessairement dans ces deux autres voies la perfection de mystique qu'il a dans la sienne propre.

On comprend alors que, de même que la mystique ne couvre pas tout le champ de la perfection, — la contemplation infuse dont on parle presque uniquement quand il s'agit de mystique :

1° est loin de couvrir tout le champ de la mystique. car elle est représentative de la mystique contemplative et non pas nécessairement des deux autres.

2° Qu'il n'est pas nécessaire de passer par la contemplation infuse pour être un vrai mystique réparateur ou actif, la réparation et l'action n'étant pas des branches de la prière, mais toutes trois au même titre étant branches du même tronc de vie spirituelle.

3° Qu'on ne peut juger de la perfection d'une âme mystique par le degré de contemplation qui lui est accordé par Dieu.

4° Qu'il ne faut pousser à la contemplation mystique, même les âmes que Dieu appelle à l'état mystique, qu'avec discernement.

En distinguant ces trois mystiques on ne prétend pas que quelqu'un ne puisse être à la fois parfait mystique dans ces trois voies : les apôtres l'ont été et bien d'autres qui ont été à la fois grands contemplatifs et hommes d'action supérieurs, tel saint Bernard, de grands contemplatifs et réparateurs insignes, comme saint Paul de la la Croix, sainte Véronique Giuliani, mystiques actifs remarquables et grands contemplatifs comme saint François-Xavier.

On veut seulement noter que la grâce mystique, selon chacune de ces trois voies, agit de façon diverse soit pour orienter les âmes, soit pour les conduire, et que l'itinéraire tracé par saint Jean de la Croix, qui est celui de la mystique contemplative, ne concorde pas nécessairement, même en certains points essentiels avec celui qu'on retrouve généralement chez les âmes victimes réparatrices.

Il y avait intérêt, semble-t-il, à le signaler.

Et ce point sera plus longuement développé dans un prochain article sur la mystique des âmes réparatrices.

H. Monier-Vinard, S. J.

POUR L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE DES DONS
AVANT SAINT THOMAS

Quand les théologiens du XIIe et du XIIIe siècle firent entrer dans leurs systématisations scolastiques ce qu'ils connaissaient de textes de Pères sur les *septem dona*, documentés surtout par la *Glose*, ils ne s'avisèrent pas que les bases positives de leur travail étaient peut-être bien exiguës. Trois ou quatre passages de saint Augustin, à peu près autant de saint Grégoire, une citation enfin de saint Ambroise, et c'est tout (1). On a relevé déjà la « pauvreté de cette documentation (2) ». Là-dessus, croyant à l'existence, dans la Tradition chrétienne, d'une doctrine *organisée* et *homogène* des sept dons, les scolastiques du moyen âge édifièrent leurs théories, les uns avec la conviction que les dons du Saint-Esprit constituent des virtualités spirituelles bien distinctes des vertus proprement dites, les autres persuadés au contraire qu'entre dons et vertus il n'y a pas de distinction de nature (3).

Mieux instruit et mieux outillé, le théologien d'aujourd'hui peut faire, à l'inverse, deux constatations d'importance capitale. D'une part, dans la doctrine spirituelle des *Pères grecs*, si préoccupés de tout ce qui concerne le rôle du Saint-Esprit relativement à la sanctification des âmes, les sept dons énumérés par Isaïe (XI, 2) ne tien-

(1) Pour S. Augustin : *De sermone Domini in monte*, 1, 3, 10 et 2, 11, 38 (PL 34, 1233; 1286) ; *De doctrina christiana*, 2, 7, 9-11 (PL 34, 39-40) ; *Quaestiones evangelicae*, 1, 8 (PL 35, 1325). — Pour S. Grégoire : *Moralia in Job*, 1, 27, 38 et 32, 44-35, 48 (PL 75, 544, 547-8) ; II, 49, 76-8 et 56, 90 (PL 75, 592-3, 597). — Pour S. Ambroise : *De Spiritu Sancto*, 1, 16, 156-9 (PL 16, 740).

(2) D. Lottin, *Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à S. Thomas*, in *Recherches de Théologie anc. et méd.*, 1929, 60. Cf., du même, *Les classifications des dons du Saint-Esprit au XIIe et au XIIIe siècle*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1930, 283.

(3) Le détail de ces théories, antérieurement à S. Thomas, est donné par D. Lottin dans les articles cités.

nent pourtant qu'une place très restreinte. D'autre part, chez saint Augustin et saint Grégoire eux-mêmes, seuls *Pères latins* qui touchent autrement qu'en passant le thème de la grâce septiforme, les plus souvent cités des développements qui y ont trait, ne présentent pas le caractère d'une doctrine proprement traditionnelle, et n'impliquent en aucune façon, au surplus, l'idée que les dons seraient à distinguer des autres opérations de la grâce.

Sans beaucoup insister sur la réserve des Pères grecs, qui ne semble pas faire difficulté, nous voudrions consacrer surtout les pages qui vont suivre, à interroger de notre mieux saint Augustin et saint Grégoire. Après quoi nous porterons un regard rapide sur la période qui sépare saint Grégoire de l'âge des grandes œuvres scolastiques (4).

***

« Les Pères grecs, écrivait M. Touzard en 1899 (5), appliquent universellement le texte d'Isaïe à Notre-Seigneur et à la circonstance

(4) Ce travail nous amènera plus d'une fois à confronter nos vues avec celles que propose le P. Gardeil dans l'article *Dons* du *Dict. de théo. cath.*, article paru en 1911. Précisons d'ailleurs que notre étude est beaucoup plus limitée que celle du P. Gardeil. Ainsi, nous laissons complètement hors de nos perspectives la question de l'exégèse du texte même d'Isaïe sous-jacent à la théologie des dons. Dans la pensée du prophète, il ne s'agit directement que du Messie sur lequel l'Esprit de Dieu doit reposer en plénitude : comment les interprètes ont pu appliquer à tous les justes, proportion gardée, ce qui était annoncé du Christ, nous ne l'examinons pas. Pas plus que nous ne recherchons comment l'idée de septénaire, absente, semble-t-il, de l'original hébreu, a pu s'introduire dans la version des Septante, et de là dans la pensée théologique (Voir là-dessus les travaux de Touzard et Schlütz, indiqués dans les notes 5 et 9). Nous laissons pareillement de côté le rapprochement qui peut être à faire entre les dons spirituels d'Isaïe et les « sept esprits » de l'*Apocalypse*. Nous écartons aussi de notre recherche l'utilisation liturgique du verset « Et requiescet super illum... » ; de même encore l'usage qu'en ont fait les Pères, pour prouver soit la transcendance du Christ soit le caractère personnel du Saint-Esprit. Une seule chose nous intéresse : en quelle mesure et en quel sens ce verset d'Isaïe a-t-il *marqué* dans les doctrines spirituelles et morales des siècles chrétiens avant Saint Thomas ? — A signaler ici pour mémoire la thèse de Van Lierde, *Doctrina S. Augustini circa dona S. Spir.*, 1935. Würzburg.

(5) J. Touzard, *Isaïe XI, 2-3 et les dons du Saint-Esprit*, in *Revue Biblique*, 1899, 259. — Je parlais à l'instant de la place restreinte qu'occupe le septénaire des dons dans la pensée spirituelle des Pères grecs. Un cas bien remarquable est celui de Diadoque de Photikè. Son *De perfectione spirituali* traite au chap. 9 de l'action du S. Esprit sur

particulière de son baptême. La plupart aussi en font une application secondaire aux âmes des chrétiens. Mais en aucun des passages que nous avons rencontrés, ils ne voient dans les effets énumérés même selon la leçon des Septante, une allusion à un groupe de dons spéciaux, de grâces particulières, qu'il faudrait isoler, sous un titre à part, des autres influences que l'Esprit de Dieu exerce dans les âmes ». Le P. Gardeil se déclare d'accord sur ce point avec M. Touzard (6), bien qu'il semble parfois découvrir chez certains Pères (tels saint Justin et saint Irénée) une « doctrine déjà élaborée et formée (7) »,.,. sur laquelle il ne s'explique pas davantage. C'est à une conclusion très réservée aussi qu'aboutissait, en 1925, un article du P. Mitterer sur la doctrine patristique des dons (8).

Enfin, dans sa récente monographie sur l'utilisation d'Isaïe XI, 2 par les écrivains des quatre premiers siècles, M. K. Schlütz convient également que rien n'apparaît à cette époque, qui fasse prévoir la distinction scolastique des vertus et des dons, rien qui puisse passer pour un commencement de théorie sur la nature du septénaire spirituel (9).

Origène est sans aucun doute spécialement représentatif. Comme les autres orientaux, il exploite surtout le chap. XI d'Isaïe pour faire ressortir la dignité du Fils de Dieu, sur qui seul l'Esprit s'est reposé en *plénitude* (10). Cependant il ne restreint pas au Messie-Sauveur l'effusion spirituelle dont parle le prophète. N'est-il pas naturel que cette effusion passe du chef aux membres? Le Christ mystique ne fait-il pas un avec le Christ messie? On ne sort donc pas de la perspective qui était celle d'Isaïe, en considérant son oracle comme une description de l'opération sanctificatrice de Dieu dans l'âme juste. Mais, si à l'exemple de saint Justin et de saint Irénée (11) Origène applique ainsi à tout chrétien ce que le prophète disait du Sauveur

l'âme, sans la moindre allusion à notre septénaire, mais seulement aux charismes de 1 *Cor.*, XII, 7 (Cf. PG 65, 1170; ed. Weis-Liebersdorf, p. 10).

(6) A. Gardeil, *l. c.*, IV, 1761.

(7) *L. c.*, 1755-6.

(8) A. Mitterer, *Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1925, 529-66.

(9) K. Schlütz, *Isaias XI, 2 (die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten*, Münster, 1932, 162. L'auteur traite de S. Justin, pp. 46-58. Il donne ses conclusions générales pp. 148-169. — Voir sur lui : *Bulletin de Théo. anc. et méd.*, II (1933), n. 109 ; *R. d'hist. eccl.*, 1933, 418 ; *R. des sc. phil. et théo.*, 1933, 515.

(10) Origène, *In Numeros* hom. 6 (PG 12, 608-9); *In Isaiam* hom. 3 (PG 13, 227-30).

(11) Justin, *Dialog. cum Tryphone*, c. 87 (PG 6, 684). Irénée, *Adv. haereses*, 3, 9, 3 et 3, 17, 1-3 (PG 7, 871, 927-30).

futur (12), il est remarquable que malgré son goût habituel pour la spéculation il reste en la circonstance on ne peut plus réservé. Un seul texte permet d'entrevoir de quelle manière il conçoit l'action septiforme de l'Esprit, en tant qu'appliquée à l'âme humaine. C'est dans la troisième homélie sur Isaïe, à propos des sept femmes qui cherchent un homme (*Is.* IV, 1). Ces sept femmes sont les sept formes de l'Esprit de Dieu, et le seul homme qui soit pleinement à leur convenance est Jésus-Christ, dont il a été prophétisé : « Et requiescet super eum Spiritus Domini... » Prions donc, conclut Origène, « ut et nobis iste Homo tribuat communionem harum mulierum, ut assumentes eas fiamus sapientes, intelligentes in Deo et hominibus, virtutibus adornantes animam nostram in Christo Jesu (13) ». Texte qui ne nous invite à voir dans les sept effusions spirituelles ni des inspirations spécialement destinées aux actes héroïques ni des grâces disposant aux états mystiques, mais simplement l'ensemble des influences divines qui mettent à même d'agir vertueusement.

C'est probablement chez saint Maxime le confesseur, mais à une date déjà tardive et dans une atmosphère toute saturée de dionysianisme, que l'on trouverait le plus d'éléments pour une comparaison avec la scolastique latine. Les *Quaestiones ad Thalassium* contiennent en effet deux passages qui ne détonneraient pas dans une *Somme* du XIII[e] siècle. L'un, déjà signalé par le P. Gardeil (14), présente « une sorte de dialectique, qui rappelle la manière de Denys, pour passer du don de crainte aux illustrations de la sagesse (15) ». Mais il faut noter que l'ordre du septénaire y est un peu modifié et que le terme εὐσέβεια s'y trouve remplacé par ἐπιστήμη.

L'autre, resté jusqu'ici inaperçu, est cependant beaucoup plus remarquable (16). Non pas tant parce qu'il oppose respectivement les ἐνέργειαι τοῦ Πνεύματος et les diverses sources de péché, la sagesse remédiant à la démence, la force à la faiblesse, la piété à l'impiété (17) : ce qui n'est guère inattendu. L'intérêt de ce second texte réside surtout dans le rapport qu'il établit entre le septénaire des dons et le schéma dionysien de la vie spirituelle : crainte, piété,

(12) Origène, *In Levit.* hom. 8 (PG 12, 507) ; *In Jerem.* hom. 8 (PG 13, 344) ; *In Matt.* hom. 13 (PG 13, 1093).

(13) *In Isaiam* hom. 3 (PG 13, 230 D). Le P. Gardeil fait connaître ces lignes, *l. c.* 1758. Mais, je ne sais pourquoi, il arrête sa citation après le mot « intelligentes ». — Analyse détaillée de l'homélie dans Schlütz, *l. c.* 90 sqq.

(14) *L. c.* 1761.

(15) Maxime, *Quaest. ad Thal.*, q. 54, vers la fin, avec le n. 25 de la scholie (PG 90, 521-4, 533).

(16) *L. c.*, q. 63, au milieu, avec le n. 17 de la scholie (672-81, 690).

(17) *Ibid.* (672 D).

science répondant à la κάθαρσις (ou, suivant la scholie, à la πρακτικὴ φιλοσοφία) ; force, conseil, intelligence répondant au φωτισμός (ou à la φυσικὴ θεωρία) ; la sagesse enfin consommant la τελειότης (ou μυστικὴ θεολογία). Texte remarquable, où, sous une plme familiarisée à la fois avec la langue de la Bible et la terminologie du néoplatonisme, s'ébauche un syncrétisme destiné à la plus haute fortune.

Et pourtant Maxime assimile ailleurs sans hésiter les opérations spirituelles d'Isaïe et les charismes énumérés par saint Paul (18), comme Origène en avait donné l'exemple, à la suite d'Irénée et de Justin, sans parler de plusieurs autres. Le P. Gardeil n'y contredit pas.

*
* *

Dès avant saint Maxime, saint Augustin et saint Grégoire avaient préludé en quelque manière aux spéculations du moyen âge ; mais leurs écrits nous livrent moins une doctrine des dons du Saint-Esprit en tant que grâces *sui generis*, à classer dans une catégorie spéciale, que des formules ingénieuses et parlantes, mettant en relief quelques renseignements très simples touchant la vie spirituelle, et, avant tout, que l'âme ne peut rien sans la grâce du Saint-Esprit.

De saint Augustin, dont nous parlerons d'abord, les médiévaux ont surtout exploité les passages où les dons sont mis en parallèle avec les béatitudes et les demandes du *Pater :* amorce toute prête, semblait-il, pour une construction systématique. Donnons la substance de ces textes sans craindre de prolonger les citations. On y va voir le septénaire du prophète Isaïe imposer curieusement son cadre au Discours sur la montagne.

Incipit beatitudo ab humilitate : *Beati pauperes spiritu* ; id est, non inflati, dum se divinae auctoritati subdit anima, TIMENS post hanc vitam ne pergat ad poenas... Inde venit ad divinarum Scripturarum cognitionem, ubi oportet eam se *mitem* praebere PIETATE, ne... efficiatur indocilis. Inde jam incipit scire quibus nodis saeculi hujus per carnalem consuetudinem ac peccata teneatur : itaque in hoc tertio gradu in quo SCIENTIA est, *lugetur* amissio Summi Boni, quia inhaeretur extremis. In quarto autem gradu labor est, ubi... *esuritur et sititur justitia* et multum necessaria est FORTITUDO... Quinto autem gradu perseverantibus in labore datur evadendi CONSILIUM, quia, nisi quisque adjuvetur a superiore, nullo modo sibi est idoneus ut a se tantis miseriarum implicamentis expediat : est autem justum consilium ut qui se a potentiore adjuvari vult, adjuvet infirmiorem in quo est ipse potentior ; itaque *Beati misericordes*... Sexto gradu est *cordis munditia*, de bona conscientia bonorum operum valens ad contemplandum illud Bonum, quod solo puro et sereno intellectu

(18) *L. c.*, q. 29 (365). — Pour JUSTIN : *Dial.*, 39 et 87 (PG 6, 560 BC, 684). Pour IRÉNÉE : *Adv, haer.*, 3, 17 (PG 7, 929-30) ; 24, 1 (966 BC). — Cf. GARDEIL, *l. c.*, 1761.

cerni potest. Postremo est septima ipsa SAPIENTIA, id est contemplatio Veritatis, *pacificans* totum hominem... Septem sunt ergo quae perficiunt ; nam octava clarificat et quod perfectum est demonstrat (19).

Videtur etiam mihi septenarius iste numerus harum petitionum [demandes du *Pater*] congruere illi septenario numero ex quo totus iste sermo manavit. Si enim TIMOR DEI est quo beati sunt *pauperes spiritu*, quoniam ipsorum est regnum coelorum, petamus ut sanctificetur in hominibus nomen Dei timore casto permanente in saecula saeculorum. Si PIETAS est qua beati sunt *mites*, quoniam ipsi hereditate possidebunt terram, petamus ut veniat regnum ejus, ut mitescamus... Si SCIENTIA est qua beati sunt *qui lugent*, quoniam ipsi consolabuntur, oremus ut fiat voluntas ejus sicut in coelo et in terra, quia, cum corpus (tanquam terra) spiritui (tamquam coelo) summa et tota pace consenserit, non lugebimus... Si FORTITUDO est qua beati sunt *qui esuriunt et sitiunt justitiam*, quoniam ipsi saturabuntur, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis hodie, quo fulti atque sustentati ad plenissimam illam saturitatem venire possimus. Si CONSILIUM est quo beati sunt *misericordes*, quoniam ipsorum miserebitur, dimittamus debita debitoribus nostris et oremus ut nobis nostra dimittantur. Si INTELLECTUS est quo beati sunt *mundi corde*, quoniam ipsi Deum videbunt, oremus non induci in tentationem, ne habeamus duplex cor... Si SAPIENTIA est qua beati sunt *pacifici*, quoniam ipsi filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo ; ipsa enim liberatio liberos nos faciet, id est filios Dei [en jouant sur le mot « liberi »] (20).

Ante omnia opus est DEI TIMORE converti ad cognoscendam ejus voluntatem... : timor autem iste cogitationem de nostra mortalitate et de futura morte necesse est incutiat, et quasi clavatis carnibus omnes superbiae motus ligno crucis affigat [c'est l'*humilité*, équivalence de la pauvreté d'esprit]. Deinde *mitescere* opus est PIETATE, neque contradicere divinae Scripturae... si aliqua vitia nostra percutit... Tum vero ille timor, quo cogitat de judicio Dei, et illa pietas, qua non potest nisi credere et cedere auctoritati sanctorum Librorum, cogit eum seipsum *lugere*, nam ista SCIENTIA bonae spei hominem non se jactantem sed lamentantem facit. Quo affectu impetrat sedulis precibus consolationem divini adjutorii, ne desperatione frangatur, et esse incipit in quarto gradu, hoc est FORTITUDINIS, quo *esuritur et sititur justitia*... [jamque se convertit ad] incommutabilem Unitatem eamdemque Trinitatem. Quam ubi aspexerit, quantum potest, in longinqua radiantem... in quinto gradu, hoc est in CONSILIO *misericordiae*, purgat animam... Hic vero se in dilectione proximi gnaviter exercet in eaque perficitur, et, ... cum pervenerit usque ad inimici dilectionem, ascendit in sextum gradum, ubi jam ipsum oculum purgat quo videri Deus potest, quantum potest ab iis qui huic saeculo moriuntur quantum possunt... In hoc autem gradu ita purgat oculum cordis, ut Veritati ne ipsum quidem praeferat aut

(19) *De serm. Domini in monte*, 1, 3, 10 (PL 34, 1233).
(20) *Ibid.*, 2, 11, 38 (1286).

conferat proximum, ergo nec seipsum (quia nec illum quem diligit sicut seipsum) : erit ergo iste sanctus tam *simplici corde atque mundato*, ut neque hominibus placendi studio detorqueatur a Vero, nec respectu devitandorum quorumlibet incommodorum suorum, quae adversantur huic vitae. Talis filius ascendit ad SAPIENTIAM, quae ultima et septima est, qua *pacatus* tranquillusque perfruitur. « Initium enim sapientiae, timor Domini » (21).

Ad sapientiam a timore, quia « initium sapientiae timor Domini ». A convalle plorationis usque ad montem pacis [allusion à *Ps*. 83, 6 : « Ascensiones in corde ejus disposuit, in convalle plorationis », texte cité par l'auteur antérieurement]. *Beati enim pauperes spiritu*... Ipsi sunt in convalle humiles, ipsi in TREMORE cor contritum et humiliatum sacrificant Deo. Unde ascendunt ad PIETATEM, ut non resistant voluntati ejus... *Beati enim mansueti*... : ab ista quippe pietate merebuntur SCIENTIAE gradum, ut noverint... in quo malo sint hujus mortalitatis et peregrinationis a Domino, etiam cum felicitas saecularis arridet. Nam ideo scriptum est : « Qui apponit scientiam, apponit et dolorem » (*Eccl*. I, 18). *Beati enim lugentes*. . Inde assurgunt ad FORTITUDINEM, ... ut in hujus vitae perversitate et abundantia iniquitatis caritas non refrigescat, sed toleretur *fames sitisque justitiae*, donec ad ejus saturitatem veniatur.. Verumtamen, propter inquietudinem tentationum,... si qua forte delicta minutatim furtimque subrepunt, quibus humana praeoccupatur infirmitas, CONSILIUM deesse non debet... Quod est ergo consilium, nisi quod Dominus dicit : « Dimittite et dimittetur vobis » (Luc VI, 37) ? Et ideo, sicut in gradibus quos per Isaiam discimus, quintum est consilium, sic in Evangelio, in illis beatitudinis laudibus, quinto loco ponitur : *Beati misericordes*... Sextus est apud Isaiam INTELLECTUS, ubi ab omni falsitate carnalis vanitatis *corda mundantur*, ut pura intentio dirigatur in finem. Propterea sexto loco etiam Dominus dixit : Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Cum vero ad finem perventum fuerit, jam consistitur, jam requiescitur, jam secura *pace* triumphatur. Et quis finis, nisi Deus Christus ?... Et sapientia Dei, quis, nisi Christus ? Et filius Dei, quis, nisi Christus ? In Illo ergo sapientes et in Illo filii Dei fiunt, quicumque fiunt : et haec est pax plena atque perfecta. Ideo, cum apud Isaiam sit septima SAPIENTIA sursumversus ascendentibus (unde coepit ipse ad nos docendo descendere), septimo etiam loco Dominus, qui nos erigit, posuit : *Beati pacifici*... (22).

Praeceptis Dei... vitam tuam moresque conformes, a religioso TIMORE incipiens. « Initium enim sapientiae timor Domini », ubi frangitur et debilitatur humana superbia. Deinde, ut PIETATE mansuetus et *mitis*, etiam quae nondum intelligis... in Scripturis sanctis, non obluctaris animosa contentione..., sed cedas potius atque intellectum mitis differas quam secretum immitis accuses. Tertio, cum tibi ad COGNITIONEM TUI aperiri coeperit infirmitas humana et scieris ubi jaceas,... exclames : « Miser ego homo ! Quis me liberabit de

(21) *De doct. christ.*, 2, 7, 9-11 (PL 34, 39-40).
(22) *Serm.* 347, 3 (PL 39, 1525-6).

corpore mortis hujus! » (*Rom.* VII, 24) ut te *lugentem* consoletur, liberationem ipsam pollicens, gratia Dei... Quarto jam desidera te *implere justitiam* multo vehementius atque ferventius quam a nequissimis hominibus voluptates carnis desiderari solent (nisi quod, in spe adjutorii divini, est in isto appetitu TRANQUILLUS ARDOR et flamma securior [description de la force])... Quod ut facile divinitus tribuatur, quintus [gradus] adjungitur : CONSILIUM exhibendae *misecordiae*, ut in eo quod potes adjuves inopem, quia, in eo quod nondum potes, ab omnipotenti adjuvari cupis... « Dimittite et dimittetur vobis ; date et dabitur vobis » (LUC VI, 37-8). Hoc autem opus etiam ad mundationem cordis valet, ut, quantum in hac vita licet, incommutabilem Dei substantiam pura INTELLIGENTIA cernere valeamus... Quapropter sexta consequitur *cordis ipsa mundatio*... Cum ad istam intelligentiae puritatem bonae vitae gradibus venerimus, sive tardius sive celerius, tunc dicere audeamus, valere nos aliquantum MENTE CONTINGERE summae atque ineffabilis Trinitatis unitatem : ubi summa *pax* erit, quia ultra, quod exspectetur, non est, cum, reformati ad sui generis imaginem, filii Dei ex hominibus facti, paterna incommutabilitate perfruuntur.

Primo enim, *Beati pauperes spiritu;* ubi TIMOR Dei est. Deinde, *Beati mites*; ubi PIETAS docilis. Tertio, *Beati lugentes*; ubi SCIENTIA propriae infirmitatis. Quarto, *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*; ubi FORTITUDO conandi domitas habere libidines. Quinto, *Beati misericordes, quoniam ipsorum miserebitur;* ubi CONSILIUM est adjuvandi, ut adjuvari merearis. — Tunc ad sextum pervenitur gradum, in quo dicitur : *Beati mundo corde*, quoniam ipsi Deum videbunt ; ubi purus INTELLECTUS et habilis ad intelligendum quantulacumque ex parte Trinitatem cernere non potest, nisi et laudem humanam non appetamus, quamvis laudanda faciamus. — Proinde, septimo gradu pervenimus ad *pacis* illius tranquillitatem, quam dare non potest mundus.

Nam etiam illis virtutibus quatuor, quas memorabili pridem industria philosophi quoque indagare potuerunt (id est *prudentiae, fortitudini, temperantiae*, atque *justitiae*), si ad perfectum religionis cultum tria haec jungentes addamus : id est, *fidem, spem* et *caritatem*, — septenarium profecto numerum invenimus. Recte enim haec non omittuntur, sine quibus nec Deum colere nec ei quemquam novimus posse placere (23).

Il eut été difficile, à coup sûr, de mettre plus de virtuosité à faire concerter opérations spirituelles, béatitudes évangéliques, voire demandes de l'oraison dominicale, pour composer de tout cela une élévation de l'âme vers Dieu (24). Mais ce n'est pas la subtilité du génie de saint Augustin qui est en cause. Ce qui fait question ici, pour nous, c'est le « traditionnel » de la *correspondance* établie par

(23) *Epist. ad Maximum* (PL 33, 751-2).

(24) Dans le *De sermone Domini in monte*, c'est jusqu'aux prescriptions morales du Discours évangélique qui se distribuent suivant les catégories du septénaire. Voir 1, nn. 28, 32, 36, 54, 80 ; 2, nn. 76, 86, 87.

le saint Docteur entre les trois séries qu'il agence ensemble, comme aussi de la *gradation* qu'il introduit à l'intérieur de chacune d'elles. Précieuse, certes, au théologien est toute pensée augustinienne, mais à proportion — nul ne le contestera — de sa « christianité ». Or, que le rapprochement *dons-béatitudes* soit peu en harmonie avec la Tradition chrétienne, c'est ce que dit assez, dès qu'on y réfléchit, le fait que cette conception oblige à « interpréter » passablement le texte sacré qui lui sert de base.

Combinées avec les dons, les béatitudes doivent se résigner à n'être plus que sept. La huitième sera exclue. Augustin s'en justifie en alléguant qu'elle n'ajoute rien aux précédentes; qu'elle se borne à les résumer et comme à les confirmer. « Octava clarificat, et quod perfectum est demonstrat (25) ». Mais lui-même renonce à cette interprétation quand il traite des béatitudes sans faire intervenir les dons (26).

D'autre part, pour faire correspondre tant bien que mal les deux séries, force est d'en gauchir plus ou moins quelques termes. Du fait de sa conjonction avec la béatitude des larmes, le don de SCIENCE devient *la connaissance de l'infirmité humaine*, telle qu'on peut l'acquérir dans l'Ecriture (27). Si le don de CONSEIL va de pair avec la miséricorde, c'est comme « *consilium misericordiae* » (28).

Plus accusée encore est l'adaptation subie par le groupe SAGESSE-*paix*.

Suivant la conception familière aux auteurs des Saints Livres, la sagesse avait surtout pour objet la juste appréciation des valeurs. Tandis que la *sophia* grecque est principalement ordonnée à la connaissance du vrai, et donc essentiellement contemplative, la sagesse juive comporte surtout le discernement nécessaire à la pratique sociale ou privée du bien, au bon gouvernement ou à l'exacte obéissance. Du sage Salomon, il est écrit : « ... Postulasti tibi sapientiam ad discernendum judicium (*3 Reg.* III, 11 ; cf. IV, 29-34 ; X, 1-9,

(25) *De serm. D. in m.*, 1, 3, 10 (PL 34, 1234).

(26) *Sermons* éd. par D. MORIN, 11 (in *Miscellanea Agostiniana*, 1930, I, 634) ; *De sancta virginitate*, 28 (PL 40, 411 CD). Par contre la huitième béatitude fait défaut dans *Conf.* 11, 1 (PL 32, 809 B). — On sait que les Grecs comptent d'ordinaire neuf béatitudes, dans la pensée que le verset « Beati eritis cum maledixerint vobis... » fait corps avec les précédents (Voir A. MALVY et M. VILLER, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila*, 1927, 160).

(27) « Scientia congruit lugentibus, qui jam cognoverunt in Scripturis quibus malis vincti teneantur » *De serm. D. in m.*, 1, 4, 11, (PL 34, 1234).

(28) *De doctr. christ.*, 2, 7, 11 (PL 34, 40 A). Cf. *Serm.* 347, 3 (PL 39, 1526 B) ; *Ep. ad Maximum* (PL 33, 752 A) : « Consilium exibendae misericordiae ».

23-24). Et c'est un sage du même type que le *Deutéronome* nous montre en Josué, quand il nous dit de lui : « Josue filius Nun repletus est spiritu sapientiae, quia Moyses posuit super eum manus suas » (XXXIV, 9 ; cf. *Jos.* 1, 8-9). D'ailleurs, le même esprit de sagesse qui assiste les grands pour les aider à conduire le peuple, ne dédaigne pas de se communiquer aux humbles, en vue de besognes en apparence toutes matérielles. C'est ainsi qu'en désignant Beseleel pour la construction du Tabernacle, le Seigneur dit à Moyse : « Implevi eum spiritu Dei, sapientia et intelligentia et scientia in omni opere, ad excogitandum quidquid, fabrefieri potest ex auro et argento et aere », etc. (*Ex.* XXXI, 3). Les écrits sapientiaux restent dans la même ligne. La sagesse nous y est présentée surtout comme la perfection à laquelle atteint le jugement pratique sous l'inspiration de la crainte de Dieu : « Si intraverit sapientia cor tuum et scientia animae tuae placuerit, consilium custodiet te et prudentia servabit te, ut eruaris a via mala et ab homine qui perversa loquitur... et ambules in via bona et calles justorum custodas » (*Prov.* II, 10-20). « Plenitudo sapientiae est timere Deum » (*Eccli.* I, 20 ; cf. XIX, 18 ; *Job*, XXVIII, 28).

Combien différente la *sapientia* augustinienne ! c'est le degré des parfaits. Or les parfaits contemplent ; leur sagesse ne peut donc se limiter à une juste appréciation des valeurs en vue de la pratique : elle doit être *contemplatio veritatis, pacificans hominem et suscipiens similitudinem Dei* (29). On reconnaît à ces traits la sagesse hellénique, condition et effet de l'ἀπάθεια, dernière étape du retour à Dieu.

Du coup, la béatitude des *pacifiques* prend un sens tout nouveau. Il ne s'agit plus des *pacificantes* (εἰρηνοποιοί) (30), mais des *intus pacati* : « in quibus jam ordinata sunt omnia, nullusque motus adversus rationem rebellis est, sed cuncta obtemperant spiritui hominis, cum et ipse obtemperet Deo » (31). D'où, conséquence, lorsqu'Augustin aura reconnu l'impossibilité de l'ἀπάθεια en cette vie (32), la sagesse se trouvera logiquement rejetée dans l'autre monde, le septième don n'étant plus de la sorte un don d'ici-bas, mais l'achèvement céleste de l'ascension de l'âme (33).

(29) *De serm. D. in m.*, 1, 30, 10 (PL 34, 1234).

(30) Nul doute sur le sens « social » du mot dans *Mt* .V, 9 (Cf. L. Pirot, in *Dict. de la Bible, suppl.*, I, 937). Ce sens est d'ailleurs retenu par Augustin lui-même dans le *De sancta virginitate*, 28 (PL 40, 411 D) où les béatitudes sont envisagées sans relation avec les dons. Pareillement : *C. Adimantum*, 27 (PL 42, 170 B) ; *Ep.* 105, 1 (PL 33, 396 A).

(31) *De serm. D. in m.*, 1, 4, 11 (PL 34, 1235 A).

(32) *Retract*, 1, 19, 1-2, (PL 32, 614).

(33) C'est le sens, croyons-nous, des dernières phrases de l'*Ep. ad*

Ceci nous amène à dire un mot de l'échelonnement suivant lequel Augustin se plaît à disposer les sept vertus de l'Esprit et les beatitudes qu'il leur associe, pour constituer comme autant de degrés de la vie spirituelle (34). Pareille interprétation n'est pas sans faire aux textes bibliques une certaine violence. La suite des béatitudes selon l'Evangile de saint Matthieu n'a vraiment rien d'une série montante. Mais surtout pour établir une gradation entre les dons, Augustin n'hésite pas à en renverser l'ordre.

Isaias propheta, cum septem illa notissima dona spiritualia commendaret, incipiens a sapientia pervenit ad timorem Dei, tamquam de sublimi descendens ad nos ut nos doceret ascendere... Ad nos exercitandos quibusdam doctrinae gradibus descendit Isaias, a sapientia usque ad timorem... Cum praeposuisset sapientiam (lumen scilicet mentis indeficiens), adjunxit intellectum, tamquam, quaerentibus unde ad sapientiam veniretur, responderet : ab intellectu ; unde ad intellectum, a consilio ; unde ad consilium, a fortitudine... Ergo ad sapientiam a timore, quia « initium sapientiae timor Domini » (*Ps.* CX, 10) (35).

Malgré l'appel final à la parole du Psaume, on conviendra que cette exégèse ne manque pas de hardiesse. Rien de surprenant, dès lors, qu'elle soit sans précédent comme sans écho notable dans la tradition patristique.

Nous lisons dans l'article du P. Gardeil qu'avant l'évêque d'Hippone saint Hilaire aurait déjà « indiqué l'ordre ascendant des dons, mettant la crainte à la base des autres », et que saint Ambroise, reprenant et poussant ce thème, aurait « esquissé une idée personnelle de la connexion des dons » (36). Mais le P. Gardeil ne majore-t-il pas la portée des textes ?

Le point de départ de la pensée, chez saint Hilaire comme chez

Maximum (plus haut, à la note 23). On observera d'ailleurs que, décrivant dans trois de ses premiers ouvrages — et indépendamment du texte d'Isaïe comme du Discours sur la montagne — les sept degrés de la montée vers la perfection, Augustin identifiait le septième avec la béatitude céleste. Voir plus loin note 42 ; et comparer *Serm.* 216, 8 (PL 38, 1081 C), sermon qui est probablement de l'année 391 (Cf. A. KUNZELMANN, *Die Chronol. der Sermones*..., in *Miscellanea Agostiniana*, II, 1931, 489).

(34) Au vrai, on ne peut guère compter que six degrés, tant le groupe *pureté-intelligence* se confond avec le groupe *sagesse-paix*, considéré du moins en deçà de la mort.

(35) *Serm.* 347, 2 (PL 39, 1524-5). Cf. *In ps.* 119, 2 (PL 37, 1599) ; *De serm. D. in m.*, 1, 4, 11 (PL 34, 1234). Ce dernier texte est utilisé par S. Thomas, 1-2, 68, 7, sed contra.

(36) *L. c.*, 1762.

saint Ambroise, est le verset du *Ps*. CXVIII : « *Statue servo tuo eloquium tuum in timore tuo* ».

Là dessus saint Hilaire écrit :

Novit a plurimis propheta eloquia Dei sine metu suscipi... Novit initium sapientiae esse Dei timorem. Novit in illa septiformis Spiritus gratia timorem in postremo tamquam firmamentum eorum quae superius sunt dicta, numerari. Constitui ergo in se Dei eloquia in timore Dei deprecatur, quia scit ea nobis eloquia futura esse, quae tamquam Dei timebuntur, utilia (37).

Saint Ambroise reprend de son côté :

Initium esse sapientiae timorem Domini, dicit propheta ;... donc, de même que vera sapientia a timore Dei incipit, de même timor sine sapientia esse non debet. La crainte est comme la base de la sagesse. L'exemple des apôtres le montre bien : c'est sur la base d'or de la crainte de Dieu que s'est élevée la colonne de leur prédication... Et vide tamquam basim auream esse sanctorum timorem. Lege Esaiam. Vide quantis subjecerit timorem, ut faceret irreprehensibilem et bonum timorem. *Spiritus*, inquit, *sapientiae et intellectus,... spiritus sancti timoris.* Quantis timorem subjecit, ut haberet quod sequi posset ! Informatur per sapientiam, instruitur per intellectum, consilio dirigitur, virtute firmatur, cognitione regitur, pietate decoratur. Tolle timori Domini ista, et est irrationabilis et insipiens timor (38).

Dans l'un et l'autre morceau le centre de gravité du développement semble bien plus le texte *Initium sapientiae timor* que le verset d'Isaïe. Ce dernier n'intervient qu'à peine chez saint Hilaire. S'il a plus de relief chez saint Ambroise, il y est pourtant utilisé d'une manière qui ne fait guère prévoir la conception de saint Augustin, car sous la plume de l'évêque de Milan, sagesse, intelligence, conseil, etc, ne deviennent pas des *degrés successifs de la vie spirituelle,* mais des *conditions de la crainte salutaire* ; ce qui entraîne cette autre différence, qu'ici la crainte n'est pas considérée comme la *préparation*, mais pour ainsi dire comme l'*effet* de la sagesse, de l'intelligence et des autres vertus. Ni saint Hilaire ni saint Ambroise ne dépassent donc l'idée suggérée par la maxime *Initium sapientiae timor.*

Ajoutons qu'ailleurs, dans son traité sur le Saint-Esprit, l'évêque de Milan paraît bien ne voir dans le nombre *sept* appliqué aux dons spirituels, que la signification d'une plénitude de vertus sanctifica-

(37) S. Hilaire, *In ps. 118,* V, 16 (PL 9, 541). Voir Schlütz, *l. c.*, 127-9, et comparer *In ps.* 127, 1 (764 ABC).

(38) S. Ambroise, *In ps. 118,* V, 38 (PL 15, 1264-5). Voir Schlütz, *l. c.*, 129-34.

trices : interprétation qui se concilie malaisément avec l'idée d'un septénaire de structure arrêtée.

... Nec moveat quod [Scriptura] vel hic dixit *flumina* [au pluriel ; *Jo*. VII, 38 : « Flumina de ventre ejus fluent aquae vivae : hoc autem dicebat de Spiritu... »], vel alibi *septem spiritus* [*Apoc*. I, 4 ; III, 1 ; IV, 5 ; V, 6]. His enim sanctificationibus septem spiritalium, sicut Esaias dixit, significatur plenitudo virtutum : spiritus sapientiae et intellectus... Unum ergo flumen, sed multi spiritalium donorum meatus (38 bis).

Sous réserve de ce que nous aurons à dire plus bas de saint Irénée, nous croyons que pour trouver, en dehors des écrits d'Augustin, l'indication expresse et motivée d'un ordre de gradation du septénaire spirituel, il faut descendre jusqu'à saint Grégoire (39) et à saint Maxime (40). Encore a-t-on remarqué que le passage de saint Grégoire paraît être une réminiscence augustinienne (41), ce qui n'est pas pour surprendre. Et d'autre part, l'auteur des *Questions à Thelassios* est assez pénétré de la doctrine de Denys, pour qu'il soit facile des discerner d'où a pu lui venir l'idée de « hiérarchiser » les vertus et d'échelonner les étapes du retour à Dieu. N'était-ce pas sous l'ifluence de la pensée néo-platonicienne qu'Augustin lui-même avait pris le goût des « degrés » ?

Quand on parcourt, dans ses premiers ouvrages de chrétien laïc et de nouveau prêtre, les développements où, sans penser encore au septénaire d'Isaïe, il jalonne néanmoins avec tant d'ingéniosité les *sept étapes* du « retour » de l'âme (42), on songe invinciblement à

(38 bis) *De Spiritu Sancto*, 1, 16, 159 (PL 16, 740). Cf. *Expos. Evang. sec. Luc*. I, 34 (PL 15, 1547 C), sur *Luc* I, 15 : « Cui Spiritus Sanctus infunditur, magnarum *plenitudo* virtutum est. » — C'est d'ailleurs une idée courante, au temps de S. Ambroise, que *sept* marque la plénitude, la totalité, la perfection ou du moins la multitude. Ambr. : *In Luc*. VII, 95 (PL 15, 1724 A). Jérôme : *In Isaiam* II (PL 24, 72 D) ; IV (145 C), sur *Is*. XI, 2 : « quod... unus atque idem *cunctarum virtutum* fons sit » ; VII (280 D) ; XV (515 D). Augustin : *Ep*. 55, 9 (PL 33, 209 A) ; *Serm*. 83, 7 (PL 38, 518 A) ; 95, 2 (581 B) ; 114, 1 (652 C) ; *In ps*. 78, 16 (PL 36, 1019 D) ; 118, XXXI, 4 (37, 1592 B) ; 147, 5 (1917 D) ; *De civ. Dei*, 17, 4, 4 (PL 41. 529 C).

(39) S. Grégoire, *In Ezechielem*, hom. 17, 7 (PL 76, 1016-7).

(40) S. Maxime, *Quaest. ad Thal*., q. 54 (PG 90, 524). Voir plus haut, à la note 15.

(41) J. Bonnefoy, *Le S. Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, 1929, 82.

(42) *De quantitate animae*, 2, 33, 70-6 (PL 31, 1073-7) ; *De genesi c. manichaeos*, 1, 25, 43 (PL 34, 194) ; *De vera rel*., 26, 49 (PL 34, 143).

cette philosophie des « intermédiaires » qu'était le platonisme (43) ainsi qu'aux spéculations des penseurs d'alors sur les nombres, sur le nombre *sept*, en particulier (44). Insister un peu là-dessus nous permettra de mieux caractériser le climat intellectuel d'où procèdent nos textes.

Parmi les choses que recommandait leur nombre, les sept planètes avaient, de longue date, joué un rôle dans la pensée religieuse. Reconnues par les chaldéens inégalement éloignées de la terre, mais toutes plus proches de nous que les étoiles fixes, on se les représentait décrivant leurs orbes sur autant de zones sphériques diaphanes, concentriques à la terre et enveloppées par un huitième globe cristallin, celui des signes de zodiaque et de la multitude des étoiles. Tout cet ensemble constituait le ciel, ou plutôt les cieux : car on donnait le nom de ciel à chacun des espaces planétaires, comme à la toile de fond des astres lointains (45). Il y avait ainsi, en plus du ciel supérieur, *sept cieux hiérarchisés*. La mythologie en avait fait les habitats respectifs des divinités que figuraient les planètes (Saturne, Jupiter, Mars, etc.), et, du culte particulier rendu à ces dieux astraux, était née à Rome, un siècle avant J.-C., l'idée de la dénomination conservée jusqu'à nous, des sept jours de la semaine : *dies Lunae, dies Martis, dies Mercurii*... Bien d'autres indices, notamment l'extrême diffusion, chez les payens, des croyances et pratiques astrologiques, permettent d'entrevoir quelle place importante occupaient les sept cieux planétaires dans l'idéologie religieuse du monde gréco-romain. De fait, nous

(43) Cf. J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, 1919.

(44) J'utilise principalement, au cours des paragraphes qui suivent, les indications données çà et là par Schlütz dans l'ouvrage cité plus haut, note 9. — Voir aussi W. Bousset, *Himmelsreise*, dans *Archiv. für Religionswissenschaft*, IV, 1901, 268 sqq ; O. Zöckler, *Die Tugendlehre des Christentums*, Gütersloh, 1904 ; le même, art. *Siebenzahl*, dans *Realenzykopädie für protest. Theo.*, t. 18, 1906 ; E. Schürer, *Die siebentägige Woche... (Hebdomas)*, dans *Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft*, 1905, 1 sqq ; H. W. Roscher, *Die Hebdomadenlehre der griechischen Philosophen...*, Leipzig, 1906 ; le même, *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl*, dans *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, VI, 3 und 4 Heft, Paderborn, 1913 ; Fr. Boll, art. *Hebdomas*, dans Pauly-Wissowa, *Realenzykl. der klassischen Altertumswissenschaft*, VII-II (1912), 2547--78.

(45) L'écrivain grec Achilles Tatius déclare, au IIIe siècle de notre ère : « On appelle aussi ciel la sphère de chacune des planètes ». *Isagoge ad Arati Phaenomena*, 5 (PG 19, 945 C).

savons que beaucoup de gnostiques les identifiaient plus ou moins avec leurs éons (46).

Sévères aux fantaisies gnostiques et aux mythes payens, les Pères n'avaient pas à répudier une représentation du monde inoffensive en elle-même pour la foi. Eux aussi admettent donc volontiers les sept cieux (dont le ravissement de saint Paul [*2 Cor.* XII, 2] leur donne parfois occasion de parler). Plusieurs y situent même le séjour de divers ordres angéliques ; ils matérialisent ainsi pour l'imagination la hiérarchie des esprits célestes. On trouve cette façon de voir chez saint Hilaire et saint Cyrille de Jérusalem (47), comme chez certains représentants de la littérature pseudo-biblique des premiers siècles (48). Mais ce qui a surtout de l'intérêt pour nous, ce sont deux textes — l'un de saint Irénée, l'autre (dépendant du précédent) de Victorin de Pettau — où avec les sept cieux des vertus angéliques sont mises en relation les sept vertus énumérées par Isaïe.

Ce texte d'Irénée que nous avons en vue est le c. 9 de la *Démonstration de la prédication évangélique*, ouvrage dont on ne possède malheureusement qu'une version arménienne, retraduisant peut-être une traduction syriaque de l'original grec (49). Voici notre passage, tel que le donne en français la *Patrologie Orientale :*

Or le monde se compose de sept cieux, où habitent les Vertus et les Anges et les Archanges, qui remplissent les fonctions du culte envers Dieu tout puissant et auteur de toutes choses. Ce n'est pas que Dieu ait besoin des anges, mais il ne veut pas les laisser oisifs et c'est pour cela que l'esprit de Dieu se contente d'exercer son influence au dedans ; et le prophète Isaïe, énumérant les sept formes du culte, parle de cet Esprit qui se reposera sur le Fils de Dieu, c'est-à-dire le Verbe, au moment de son incarnation. Et en effet : « L'Esprit de Dieu, dit-il, se reposera sur lui, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété ; l'Esprit le remplira de crainte de Dieu ». Or le premier ciel, le plus élevé, celui qui contient les autres, c'est la sagesse ; le second c'est celui de l'intelligence ; le troisième, celui de conseil ; et le quatrième à partir d'en haut, en descendant, c'est celui de la force ; et le cinquième, celui de science ; et le sixième, celui de piété ; et le septième est, selon

(46) Par exemple, les Valentiniens. Cf. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, 1, 5, 2 (PG 7, 493 B) ; TERTULLIEN, *Adv. Valent.*, 20 (PL 2, 574 B) ; EPIPHANE, *Panarion*, 31, 18 (PG 41, 509 C).

(47) S. HILAIRE, *In ps.*, 135, 10 (PL 9, 773-4) ; S. CYRILLE, *Cat.*, 11, 11 et 16, 23 (PG 33, 704, 949).

(48) Voir, en particulier, l'*Ascension d'Isaïe*, c. 7-11 (dans MIGNE, *Dict. des Apocr.*, I, 1856, 661 sqq ; ou mieux dans E. TISSERANT, l'*Ascension d'I.*, 1909, 142 sqq ; cf. 15-17).

(49) Cf. F. VERNET, art. *Irénée*, dans le *Dict. de Théo. cath.*, VII, (1922), 2404.2407.

nous. ce firmament plein de crainte de cet Esprit qui illumine les cieux. Or Moïse en a donné l'idée dans le candélabre à sept branches, qui était continuellement allumé dans le sanctuaire [*Ex.* XXV, 31-9; *Lev.* XXIV, 1-4] (50).

Autant qu'on parvient à saisir l'intention de l'auteur, elle semble être de mettre en relief la fonction cultuelle des anges en tant que distribués suivant les sept cieux : fonction que symbolise le chandelier à sept branches du Tabernacle construit par Moïse. On voit moins bien quel avantage peut trouver Irénée à rapprocher du culte angélique la vertu septiforme promise par le prophète au Messie. Ce qui est sûr, c'est que la gradation résultant de là pour les dons, leur reste tout à fait extrinsèque, significative de la hiérarchie du ciel, non de la série des degrés par lesquels l'âme s'élève ici-bas vers son Dieu.

Et la même observation est à faire pour un bref passage du *De fabrica mundi* où saint Victorin de Pettau suit de près son inspirateur habituel.

Septem quoque coeli illis diebus [creationis] conveniunt. Sic enim cautum est : « Verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum » [*Ps.* XXXII, 6]. Hi septem spiritus. Nomina sunt eorum spiritus qui supra Christum Dei requieverunt, ut apud Esaiam prophetam cautum est : « Et requiescit super eum... et replevit illum spiritus timoris Dei ». Summum ergo coelum sapientiae, secundum intellectus, tertium consilii, quartum virtutis, quintum scientiae, sextum pietatis, septimum timoris Dei. Ex hoc ergo tonitrua mugiunt, fulmina accenduntur... (51).

A ces deux textes d'Irénée et de Victorin, nous en joindrons un troisième, de saint Ambroise ; non qu'il soit comparable, mais parce que, d'une inpiration assez voisine, il illustre bien le genre littéraire de maints développements sur les dons.

(50) GRAFFIN et NAU, *Patrologia orientalis*, XII, 761. — Philon, dans la *Vie de Moïse*, interprétait le symbolisme des sept lampes du chandelier comme représentant les sept planètes sous le trône de Dieu.

(51) VICTORIN DE PETTAU, *De fabrica mundi*, 7 (CSEL, 49, 6 ; PL 5, 310). — Il est à noter que quelques lignes plus loin le septénaire spirituel intervient à nouveau dans une interprétation différente : « Auctori autem totius creaturae istius, « Verbo » cognomen est ei. Sic enim dicit Pater ejus : Eructatum est cor meum verbum bonum [*Ps.* XLV, 1]... Hoc igitur Verbum, cum lucem fecit, sapientia vocatur ; cum caelum, intellectus ; cum terram et mare, consilium ; cum solem et lunam ceteraque clara, virtus ; cum terrae ac mari < fetus > excitat, scientia ; cum hominem finxit, pietas ; cum hominem benedicit et sanctificat, timoris Dei nomen habet. » — Le P. Gardeil n'a retenu que ce second passage (col. 1762).

Sex itaque diebus mundum [Deus] creavit ; septimo die requievit ab operibus suis. Bonus septimus numerus... Septem enim virtutes principales sancti Spiritus propheta Isaias complexus est. Haec Hebdomas — sicut ipsa Patris et Filii et Spiritus sancti venerabilis Trinitas — sine tempore, sine ordine, auctor numeri, non sub numeri lege devincta. Itaque, sicut ad aeternae Trinitatis gratiam, coelum, terra, maria formata [sunt] ; sicut sol, luna et stellae ; ita etiam, ad illum septenarium virtutum spiritalium circuitum atque orbem, operationis divinae vigore praestantem, septenarium quoddam ministerium planetarum creatum advertimus, quo hic mundus illuminatur (52).

D'ailleurs, la considération des sept cieux n'est pas seulement digne d'attention, dans notre étude, par le schéma qu'elle a pu fournir à saint Irénée d'un ordre descendant des dons énumérés par Isaïe. Il se trouve qu'elle n'était pas sans lien avec d'autres idées, de nature, elles, à mettre directement sur la voie d'un échelonnement septénaire de l'ascension vers Dieu. Je pense ici aux conceptions néoplatoniciennes relatives à la perfection ultra-terrestre des âmes.

« Après la mort, délivré de la matière et de l'âme animatrice, le *noûs* traverse les zones des sept planètes, laissant en chacune d'elles quelques-unes des qualités qui l'empêchaient dans son désir de pureté » (53).

Rien ne s'opposait à ce que quelque chose de cette croyance hellénistique passât dans la philosophie d'un chrétien, surtout s'il voyait dans les cieux inférieurs le séjour des divers ordres angéliques. Il semble bien que tel ait été le cas pour Clément d'Alexandrie. On peut citer à cet égard *Strom.* V, 14, 106 ; glosant Platon, *Rep.* X, 616 b [les âmes pures restent *sept jours* en un lieu d'attente, avant d'être acheminées vers leur demeure définitive] (54), passage qui se continue par un développement inspiré de Philon, sur le nombre *sept.* Non moins caractéristique est *Strom.* VII, 10, 57, 5, conclusion d'un long morceau sur la gnose, cet état de perfection amenant peut-être celui qui y parvient à « devenir ici-bas l'égal des anges ».

Après donc ce suprême progrès dans la chair, se transformant comme il convient, toujours en mieux, il s'avance dans le bercail paternel vers la demeure qui est vraiment celle du Seigneur, en passant par la sainte hebdomade, afin d'être pour ainsi dire lumière

(52) S. Ambroise, *Ep.* 44, 3 (PL 16, 1136-7). Cette lettre 44 emprunte beaucoup à Philon.

(53) A. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, 1941, 119.

(54) PG 9, 161 B ; éd. Staehlin, II, 397.

fixe et demeurant éternellement, absolument immuable de toute façon (55).

Intéressantes aussi à relever, ces lignes du *Peri archôn* d'Origène, ou du moins de la traduction latine que nous devons à Rufin :

Si quis sane mundus corde et purior mente et exercitatior sensu fuerit, velocius proficiens, cito ad aeris locum ascendet et ad coelorum regna perveniet, per locorum singulorum, ut ita dixerim, « mansiones » [cf. *Jo*. XIV, 2], quas graeci quidem sphaeras, id est globos, appellaverunt, Scriptura vero divina coelos nominat (56).

Mais je voudrais signaler surtout un texte de saint Ambroise, de même signification que les précédents, et qui offre en plus l'intérêt de transporter en climat latin, dans un temps très voisin de celui où Augustin lui-même va commencer à écrire, l'idée d'une ascension graduelle des âmes vers Dieu.

Ambroise commente ce verset du psaume 38 : « Notum fac mihi Domine, finem meum et numerum dierum meorum qui est, ut sciam quid desit mihi ». C'est par rapport à la perfection, précise-t-il, « ad perfectionem », que le psalmiste veut savoir ce qui lui manque ; et les jours dont il parle, ne sont pas les jours d'ici-bas, mais les jours sans nuits de là-haut, lumière perpétuelle. — « Quem autem numerum quaerat, accipe ».

« In domo, inquit, Patris mei mansiones multae sunt » [*Jo*., XIV, 2]. Dat ergo unicuique locum Dominus Jesus, hoc est, aptam pro uniuscujusque meritis mansionem. Unusquisque enim in suo ordine. Praecessit ergo, ut pararet in se credentibus locum ; unde etiam et dixit : « Si abiero,... accersam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis ; et quo vado scitis et viam scitis » [*Jo*., XIV, 3-4]. Est ergo via per quam resurgens Christus ascendit. Et ille quidem « ascendit super omnes caelos » [Eph. IV, 10] ad Dei sedem ; homines autem a primo coelo ad secundum, et deinceps a secundo ad tertium, et ab illo, per distinctiones, fere ad septimum coelum atque in ipsam apsidem et summitatem coelorum, qui merentur, ascen-

(55) PG 9, 481 B ; éd. Staehlin, III, 42. J'emprunte la traduction donnée par G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, 1935, 202.

(56) *De principiis*, 2, 11, 6 (PG 11, 246 B). Origène poursuit, un peu plus loin : « Et ita per ordinem digreditur singula, sequens Eum qui transgressus est caelos [*Eph*. IV, 10], Jesum, filium Dei dicentem : Volo ut ubi sum ego, et isti sint mecum [*Jo*., XVII, 24] ». — On lit, dans le préambule de la 1re homélie d'Origène sur le *Cantique des cantiques*, que la sublimité de ce livre réclame des lecteurs duement préparés par toute une série de méditations scripturaires. Or le cycle à parcourir pour se hausser au niveau désirable comporte *sept paliers*. L'homélie a été traduite par S. Jérôme entre 382 et 385 (PL 23, 1119 ABC).

dunt. Si ergo numerus viarum est et numeros mansionum, utique numerus dierum est, per quos ad coeli altitudinem pervenitur (57).

Ces divers textes sont pour nous éclairants. Ce n'est pas qu'ils nous livrent, en leur littéralité, comme autant de prototypes des développements de saint Augustin sur les dons. Loin de là. Augustin n'a jamais mis les sept dons ni les étapes du retour à Dieu en rapport avec les cieux planétaires. Très en garde contre l'astrologie, sa pensée ne s'orientait pas dans ce sens (58). Il déclarera même dans le *De Genesi ad litteram*, ne pas savoir s'il faut admettre plusieurs cieux ou un seul (59). Entre lui et les auteurs que nous venons de citer, il y a pourtant ceci de commun — et la chose valait d'être relevée — que tous ont manifestement l'esprit attiré, en quelque mesure que ce soit, vers les spéculations arithmologiques. A cet égard le petit ensemble de textes réunis ici est bien homogène. Et d'un autre côté, la question de langue mise à part, il ne se concevrait pas dû à des plumes modernes. C'est qu'il se rattache à une certaine idéologie devenue pour nous lointaine et fermée, après avoir été familière à tout un milieu culturel.

On sait combien caractéristique de la mentalité régnante, aux premiers siècles de notre ère, était l'intérêt pris par les esprits cultivés à la mystique des nombres. Que tout fût nombre, dans la nature comme dans les choses morales et religieuses, et que la connaissance du symbolisme des nombres ne dût pas peu servir à suppléer les notions expérimentales là où celles-ci sont impossibles, c'était une de ces idées qu'on ne discute pas parce que tout le monde les admet. Augustin suppose constamment ce principe dans le *De musica*; il en fait des applications fréquentes tout le long de son œuvre. Longtemps avant lui, Varron avait compilé pour le public romain, dans un *De principiis numerorum* aujourd'hui perdu, ce qu'il fallait savoir sur le sujet. Toute une littérature avait suivi, qui guidait les rhéteurs dans leur enseignement scolaire (60). Pour qui en était pé-

(57) *In ps. 38*, 17 (PL 14, 1947-8). Remarquable est la rencontre de pensée et de citations scripturaires avec le texte d'Origène qu'on vient de lire. — Ailleurs le bon saint Ambroise s'ingénie à trouver sept facteurs d'importance croissante de la béatitude des âmes élues (*De bono mortis*, 11, 48 : PL 14, 561-2).

(58) Cf: *Conf.* 4, 3, 4 (PL 32, 694 D-5) ; 5, 3, 4 (707 D) ; 7, 6, 8-10 (737-9) ; *Ser.* 242, 8 (38, 1138 B).

(59) *De gen. ad lit.*, 12, 29, 57 (PL 34, 478 D).

(60) Entre autres auteurs, JAMBLIQUE et un certain NICOMAQUE DE GÉRASA avaient écrit l'un et l'autre des *Theologoumena arithmetica*. L'ouvrage du second ne nous est pas parvenu, mais un résumé assez substantiel en est donné par PHOTIUS dans sa *Bibliotheca*, cod. 187 (PG

nétré, ainsi que l'était un homme de la culture d'Augustin, le symbolisme numérique avait sa place marquée dans l'interprétation des réalités du monde invisible, comme dans celle des livres inspirés qui en traitent.

A chaque nombre correspond, peut-on dire, une signification spéciale, en rapport avec l'objet auquel il s'applique éminemment, et que pour cette raison il évoque surtout à l'esprit. Les choses de même nombre sont supposées, en effet, participer plus ou moins de la propriété caractéristique de celle à qui s'applique par excellence le nombre dont il s'agit. Isarithmisme devient par là signe de communauté de nature, ou du moins d'affinité. Inversement, lien conceptuel signifiera structure numériquement semblable.

Par exemple, soit que l'on songe aux sept cieux planétaires (dont les globes, relativement à nous, sont de plus en plus élevés), soit que l'on songe plutôt, dans le cas du chrétien, aux sept jours de la création (cette série progressive aboutissant au repos du Seigneur dans le contentement de son œuvre), le nombre *sept* dit manifestement *gradation* en même temps que *totalité*, l'idée de *septième* appelant alors celle de perfection (achèvement du progrès), en concurrence, il est vrai, avec l'idée de *huitième*, considéré comme aboutissement de *sept*. Dès lors, si l'on admet, comme c'est assez évident — surtout pour une philosophie des intermédiaires, — que le travail de perfection et d'ascèse de nos âmes, dans leur ascension vers Dieu, doit se faire par une série de degrés, on est amené tout naturellement à concevoir *sept degrés* de perfectionnement spirituel. De même que, par ailleurs, on se représentera volontiers sous forme septénaire la suite des âges de la vie acheminant l'homme vers sa destinée (61). De même encore qu'il y aura pour l'histoire du

103, 591 sqq). Ce traité avait été traduit en latin par Apulée de Madaure, un compatriote d'Augustin. D'autre part, si Augustin a jamais lu le commentaire de Chalcidius sur le *Timée*, ce qui n'est pas improbable, il a pu y faire son profit du résumé des théories néopythagoriciennes qu'offrent les paragraphes 33-38. L'intérêt que prenaient les contemporains à ce genre de spéculations devait suggérer à Macrobe, écrivain du début du Ve siècle (né sans doute vers 370), d'introduire dans son *Commentaire du Songe de Scipion* (I, 6) une dissertation nourrie sur l'excellence du nombre *sept*. « Novit et hoc saecularis philosophia », écrit S. Jérôme dans un excursus de son *Commentaire d'Amos* où, pour montrer qu'il n'ignore rien de ce qu'on peut dire sur le nombre *sept*, il fait état d'une théorie de Galien sur les fièvres à périodes septénaires (à propos d'Amos V, 5; PL 25).

(61) S. Ambroise préfère dire avec Philon (*De mundi opif.*) que la durée-type de la vie humaine embrasse dix périodes de chacune sept années : *Ep.* 44, 11 (PL 16, 1140). — Chez S. Augustin il semble au pre-

genre humain, sorte de reprise de la semaine créatrice, une succession de sept âges, dont le septième marquera le repos de l'humanité trouvant enfin son équilibre et son bonheur dans la subordination à Dieu (62). Il est frappant que deux des premières esquisses que donne Augustin de l'échelonnement septénaire du progrès spirituel, s'accompagnent précisément de l'énumération des divers âges de la vie et de l'histoire (63).

D'un autre côté, il n'y a pas de retour à Dieu sans l'aide du Saint-Esprit. Or le Saint-Esprit est « septiforme », puisqu'en Isaïe son action sur les âmes est représentée par sept dons. Raison de plus, par conséquent, pour tenir à la gradation septénaire de la vie ascétique, gradation dont l'idée doit se retrouver, d'ailleurs, dans *la structure même des sept dons*, s'il est vrai que *sept* symbolise un échelonnement de degrés. Quand l'attention d'Augustin se sera fixée sur le texte d'Isaïe, il lui semblera tout naturel de présenter les dons énumérés dans ce texte comme la désignation par excellence de la vie spirituelle. Et le passage étant facile de sept à huit ou inversement, ainsi que nous le remarquions tout à l'heure, les béatitudes,

mier abord qu'il n'y ait pas de septième âge. La vieillesse est *sexta aetas* (*Div. quaest.* 64, 2 : PL 40, 55 B). Mais l'existence d'ici-bas n'a de signification que par le terme où elle tend. Les six âges qui précèdent la mort ne forment donc pas la totalité de notre vie réelle. « Hae te ad septimam, perennem quietem pacemque, perducent » (*Serm.* 216, 8 : PL 38, 1081 C).

(62) Il faut répéter, à propos des « aetates mundi », l'observation qui vient d'être faite, note 61, au sujet des âges de la vie individuelle. Augustin s'arrête souvent au nombre *six* ; surtout quand le contexte de son développement donne à ce nombre un intérêt particulier : par exemple, *De Trin.* 4, 4, 7 (PL 42, 892 CD) ; *In Jo.* 9, 6 (PL 35, 1461 B). Mais ailleurs, le parallélisme avec la semaine de la création lui fait envisager un septième jour de l'histoire humaine. « In requie Dei requies nostra significata est, quia erit sabbatum hujus saeculi, cum transierint sex aetates » (*Serm.* 125, 4 : PL 38, 692 AB). Le monde est, depuis la venue du Christ, dans son sixième âge et c'est pour l'humanité la période de sa *réforme* par le Sauveur, comme le sixième jour de la création avait vu la *formation* d'Adam par Dieu (*De cat. rud.* 22, 39 : PL 40, 338 D ; *In ps.* 92, 1 : PL 37, 1181 B). Faut-il prévoir pour ici-bas, avec les millénaristes, l'ère de prospérité correspondant au repos de Dieu après le sixième jour ? Augustin l'a cru un moment (*Serm.* 259, 2 : PL 38, 1197 D). Dans le *De civitate Dei* (20, 7, 1 : PL 41, 667 BC) il rétracte cette opinion. Le *dies sabbati* que nous attendons ne sera pas de cette terre.

(63) *De gen, c. mani.*, 1, 23, 35-41 et 25, 43 (PL 34, 190-4) ; *De vera rel.* 26, 48-50 (PL 34, 143-4). Le second texte fait seulement allusion aux *aetates mundi*.

réduites à sept, se combineront très volontiers elles-mêmes avec le septénaire montant des dons spirituels (64).

Seulement, tout cela repose sur la conception arithmologique que nous venons d'esquisser à grands traits, sans trouver de base, il faut bien le dire, en tradition proprement chrétienne. Pour en avoir le sentiment très net, il suffit de comparer nos textes augustiniens aux descriptions données par d'autres Pères ou écrivains ecclésiastiques des progrès spirituels de l'âme (65).

S'il est donc vrai que « saint Augustin fournit... à la doctrine [scolastique] des dons... une organisation de ce septénaire [et] une description des activités spéciales de chacun des dons, désormais identifiées [disons : mises en rapport] avec les vertus décrites dans les béatitudes de saint Matthieu (66) » en revanche — et cela est

(64) Voir plus haut, aux notes 19 et suiv.

(65) Cf. S. Basile, *Hom. in ps.* 1, 4 (PG 29, 217 C) ; Cassien, *Instit.* 4, 43 (PL 49, 202 B) ; *Coll.* 11, 7 sqq (853 sqq) ; S. Grégoire, *Mor. in Job.* 22, 20, 46-51 (PL 76, 240-4) ; S. Jean Climaque, *Scala parad.* 26 (PG 88, 1017); S. Maxime, [d'après Evagre], *De charitate*, I, 2 (PG 90, 961 B ; cf. M. Viller, in RAM, 1930, 167). Aucun de ces auteurs classiques ne fait intervenir les dons énumérés par Isaïe dans la détermination des degrés de la vie spirituelle. A quoi l'on peut ajouter qu'aucun Père, en dehors d'Augustin, n'a songé à mettre en rapport dons et béatitudes (Voir D. Buzy, art. *Béatitudes*, dans le *Dict. de spiritualité* publié par le P. Viller, I, 1298-1310). Procope de Gaza, à qui on a prêté cette idée (Gardeil, *l. c.*, 1760) ne l'a pas eue en fait. Rencontrant, dans son *Commentaire sur Isaïe*, cette parole du prophète (XXXII, 15) : « Donec effundatur super nos spiritus de excelso », Procope rappelle seulement à ce propos la promesse du Sauveur aux apôtres de leur envoyer l'Esprit consolateur (*Jo.* XIV, 16), promesse qui concerne, dit-il, tous les vrais pénitents, puisque Jésus a dit par ailleurs : « Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur » (*Mt.* V, 5), « Beati qui nunc fletis, quia ridebitis » (*Lc.* VI, 21). Rien de plus. Cf. PG 87, 2284.

(66) Gardeil, *l. c.*, 1764. — Le P. Gardeil a bien vu que dans tous les textes d'Augustin combinant dons et béatitudes, le septénaire spirituel est *fusionné*, amalgamé, avec la série de dispositions béatifiées par Notre-Seigneur, bien plus qu'il n'est *superposé* à ces dispositions (selon la conception thomiste) comme serait un organisme supérieur. Mais quand le sympathique auteur ajoute que les activités des dons sont par Augustin « identifiées » avec les vertus des béatitudes, il y a là quelque exagération. En réalité, le rapport entre dons et béatitudes n'est pas uniforme. Tantôt c'est un rapport d'équivalence : ainsi pour la crainte et la *pauvreté en esprit*, la piété et la *douceur*, la force et la *faim de justice*, le conseil et la *miséricorde*. Tantôt le don procure la béatitude : à ceux qui ont la science de leur infirmité, les saintes *larmes ;* à ceux qui parviennent à la sagesse, la véritable *paix*. Tantôt, par contre, le don résulte de la béatitude : c'est ce qui a lieu pour l'intelligence, qu'apporte la ***pureté du cœur.***

considérable — l'apport augustinien ainsi caractérisé reste en dehors de la Tradition.

Mais il y a plus, et l'on peut se demander si cette contribution de saint Augustin à la doctrine scolastique des dons du Saint Esprit n'a pas été en quelque sorte involontaire. Oui, c'est peut-être malgré lui qu'Augustin figure parmi les ancêtres que se sont donnés au moyen âge les « organisateurs du septénaire ». Ceux-ci, avons-nous dit, n'ont connu et exploité qu'une partie du matériel augustinien relatif aux sept dons. Or, il semble bien que les développements ainsi privilégiés représentent plutôt une *première manière*, abandonnée, à la réflexion, par l'auteur. Ils appartiennent en effet à des écrits dont trois sur cinq sont certainement des premières années de la carrière du saint Docteur (67) et dont les deux autres, difficiles à dater avec précision, paraissent néanmoins se rattacher à la même période (68). Dans le reste de l'œuvre, l'idée de degrés à parcourir, ou plus exactement d'une pente à monter de la crainte à la sagesse reparaît comme en passant de temps à autre (69) — toujours liée à la citation du verset « Initium sapientiae timor »; mais d'une « organisation » proprement dite du septénaire, il n'est plus question. Lorsqu'à plusieurs

(67) L'*enarratio in ps. 11* remonte à l'année 392; le *De sermone Domini in monte* est de 394; et le second livre du *De doctrina christiana* à été écrit en 396. Cf. Zarb, *Chronologia... S. Aug...*, dans *Angelicum*, 1935. 76; 1933, 393, 480.

(68) Le sermon 347, sûrement antérieur à la controverse pélagienne, est trop voisin par la rédaction du *De sermone Domini* et du *De doctrina christiana* pour n'en être pas aussi proche par la date. J'en dirai autant de l'*Epistola ad Maximum*. Les Mauristes proposent, il est vrai, de rapprocher ce document de la lettre 170, adressée elle aussi à un certain Maxime et écrite peut-être vers 415. Ils s'appuient sur ce fait que la double mention de la Trinité qui se rencontre dans notre document s'explique mieux si le destinataire est cet arien converti, du nom de Maxime, à qui précisément la lettre 170 parle avec insistance de la foi à la Trinité. Mais cette raison est peu convaincante. Le passage parallèle du *De doctrina christiana* fait mention également de la Trinité. Et pourquoi le correspondant à qui s'adresse Augustin ne serait-il pas le Maxime, grammairien de Madaure, que les lettres 16 et 17 nous montrent retenu encore dans le paganisme, mais désireux de rester en relations avec son illustre compatriote? L'allusion imprévue aux *philosophes*, à la fin du morceau, n'est pas pour écarter cette conjecture. Au surplus, on peut supposer que le nom de Maxime n'a pas dû être des plus rares dans la région d'Hippone au IVe siècle.

(69) *Serm.* 8, 13 (PL 38, 73 A); 248 4 (1161 A); 250, 3 (1166 C); 270, 5 (1242 D); *In ps.* 119, 2 (37, 1599 B).

reprises interviennent les béatitudes (70), il n'est même plus fait allusion aux sept degrés spirituels qui jadis leur donnaient leur sens. Par contre, une nouvelle manière d'utiliser le texte d'Isaïe succède à la précédente, comme si celle-ci était désormais périmée.

Je ne parle pas de l'idée de voir dans les *septem virtutes spirituales* les contraires des *septem vitia* : idée que l'on trouve déjà dans les *Quaestiones evangelicae* (71). et que l'on voit revenir dans un sermon prêché, semble-t-il, vers 417-418 (72). Cette idée, recueillie au moyen âge par quelques scolastiques, ne paraît pas avoir eu des racines bien profondes dans l'esprit d'Augustin ; mais une autre, que les médiévaux n'ont pas relevée, semble lui avoir été très familière : celle de présenter les sept opérations de l'Esprit du texte prophétique comme le symbole de l'action commune de la grâce dans nos âmes. Ce thème revient notamment dans une dizaine de sermons (prêchés, ce semble, entre les années 410 et 420), à propos de la pêche miraculeuse racontée au chapitre XXI de saint Jean (73).

Suivant l'évêque d'Hippone, les 153 poissons capturés par les apôtres figurent la totalité des élus, fruit de la pêche de l'Eglise à travers les siècles. Or, le nombre 153 a ceci de remarquable, qu'il s'obtient en ajoutant les uns aux autres les nombres entiers de la série 1 à 17 ($1+2+3+4\ldots+15+16+17=153$). On peut exprimer cela en disant que 153 résulte de 17 ; c'est-à-dire de l'union de 10 et de 7. Mais que signifie *dix ?* le décalogue. Et que signifie *sept ?* la grâce de l'Esprit septiforme. Il s'ensuit qu'on ne se classe parmi les élus (symbolisés par le nombre 153), qu'en unissant la possession du Saint Esprit *(sept)* à l'observation de la loi divine *(dix)*.

Mandata Dei propter magnum perfectionis mysterium Decalogo continentur... Sed quid valent ista decem ? Data est lex ; sed, « si

(70) *Conf.* 11, 1 (PL 32, 809 B) ; *C. Faustum*, 22, 52 (PL 42, 433 B) ; *De sancta virginitate*, 28 (PL 40, 411) ; *Serm.* 53, 1-9 (PL 38, 365-8) ; *Serm. ined.*, Morin 11, dans *Miscell. Agostin.* I, 627-635. — A signaler également que n'apparaît pas le septénaire spirituel dans le passage du sermon sur le ps. 83 consacré au verset 6, « ascensiones in corde ejus disposuit » (PL 37, 1063-6), passage où figurent, en revanche, les quatre vertus cardinales à la suite des vertus charismatiques.

(71) *Quaestiones evang.* I, 8 (PL 35, 1325).

(72) *Serm. ined.*, Denis 25, 2, dans *Miscell. Agostin.* I, 157. Pour la date, cf. KUNZELMANN, *ibid.* II, 479.

(73) *Serm.* 248, 4 (PL 38, 1160-1) ; 249, 3 (1162) ; 250, 3 (1166) ; 251, 5-6 (1170-1) ; 270, 5-7 (1242-5) ; *Serm. ined.*, Guelferb. 15, 2 (dans *Miscell. Agostin.* I, 490-1) ; Wilmart, 13, 6 (*ibid.* 715) ; *In ps.* 49, 9 (PL 36, 571 CD) ; 150, 1 (PL 37, 1960-1) : *In Jo.* 122, 8 (PL 35, 1963-4). — Un texte de cette série était cité dans la *Glossa ordinaria* : in *Jo.* XXI, 11.

data esset lex quae posset vivificare, omnino ex lege esset justitia » (*Gal.* III, 21). Nosti legem et non facis legem. « Littera occidit » (2 *Cor.* III, 6). Ut autem facias quod nosti, « Spiritus vivificat » (*ibid*). Accedant ad decem septem ! Sicut enim lex Decalogo significatur, ita Spiritus Sanctus septiformis ostenditur. Ipse invocatur super baptizatos, ut det illis Deus, secundum prophetam, *Spiritum sapientiae et intellectus* (ecce duo), *Spiritum consilii et fortitudinis* (ecce quatuor), *Spiritum scientiae et pietatis* (ecce sex), *Spiritum timoris Domini* (ecce septem). Quando ista septem accesserunt, fiunt decem. — Quid dixi ? Quasi absurdum est ! Cum septem ad decem accesserunt, fiunt decem ! Quasi oblitus sum numerare ! Ergo dicere debui : « Cum septem ad decem accesserunt, fiunt decem et septem ». Hoc omnes norunt. Nam, cum dicerem : « Cum septem ad decem accesserunt, fiunt decem » pueri isti, non me ridebant ? — Et tamen dico et repeto ; non erubesco. Cum intellexeritis, non reprehendetis computantem, sed amabitis disputantem. Decem sunt illa praecepta legis. Sed enumeravi et septem cooperationes Spiritus Sancti. Cum ista septem accesserint, fiunt decem : cum Spiritus Sanctus accesserit, impletur lex... Ergo ad decem septem pertineamus, et computemus decem septem, et inveniemus nos in centum quinquaginta tribus. Jam nostis. Saepe dixi, saepe ostendi (74).

In decem lex, in septem gratia significatur, quia legem non implet nisi caritas, diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui septenario numero significatur (75).

Que l'on suppose ces textes venus à la connaissance des premiers scolastiques, classés par eux comme meilleures *auctoritates* que les précédents, inspirant à ce titre leur enseignement : n'est-il pas vraisemblable que la « théologie médiévale des dons » se fût tenue alors dans une tonalité toute différente de celle qu'elle a prise en fait, du moins dans les écoles qui posent en thèse la distinction des dons et des vertus infuses et qui s'obligent par là à trouver aux dons une fonction *sui generis* ?

Répétons-le, par rapport à une telle manière d'interpréter le septenaire traditionnel, Augustin ne peut nullement être considéré

(74) *Serm.* 249, 3 (PL 38, 1162). — On trouve une autre interprétation du symbolisme de 153 dans les écrits antérieurs à ce sermon et à ceux de la même série. Voir : *Div. quaest.* 57 (PL 40, 39) ; 81, 3 (97) ; *De doc. christ.*, 2, 16, 25 (PL 34, 48 C) ; *Serm.* 252, 8-11 (PL 38, 1176-8) ; *Ep.* 55, 31 (PL 33, 220 B). Le sermon 252 est daté de 396 par Kunzelmann, *l. c.* 467. Les Mauristes placent la lettre 55 aux environs de 400. Il est vraisemblable que c'est à partir de la controverse pélagienne qu'Augustin a préféré l'explication des sermons 248, 249, etc., où est mise en relief la nécessité du secours divin. — S. Grégoire fera aussi intervenir *dix* et *sept* dans son analyse du nombre *153* ; mais suivant un autre calcul : *In Evang.* hom. 24 (PL 76, 1186).

(75) *In ps.* 150, 1 (PL 37, 1961).

comme un précurseur. Nous venons de lui voir désigner ce que nous appelons « les dons » par la formule *septem cooperationes Spiritus Sancti*. En d'autres passages on trouve sous sa plume les expressions *septem operationes* (76), *septiformis operatio* (77), *operatio septenaria Spiritus* (78), *dona Spiritualia* (79), *donum septenarium Spiritus Sancti* (80), *gratia spiritualis* (81) : toutes expressions correspondant à peu près, dans leur ensemble, à l'idée de vertu mise dans l'âme par le Saint-Esprit (82). On rencontre d'ailleurs aussi les termes SEPTEM VIRTUTES, SEPTENARIA VIRTUS, et — circonstance notable — dans un contexte où figure également la formule *dona Spiritus Sancti* (comme si cette dernière dénomination tenait, pour ainsi dire, à ne pas se donner comme technique et exclusive).

Decem et septem sunt isti centum quinquaginta tres. Quare decem ? Quare septem ? — Decem propter legem. Septem propter Spiritum. Septenaria enim forma, propter perfectionem quae praedicatur in *donis Spiritus Sancti*. « Requiescet, inquit Isaias propheta, super eum Spiritus Sanctus ». Et cum dixisset Spiritum Sanctum, enumeravit *septem virtutes*... [suit le texte d'Is. XI, 2] Hoc est donum gratiae. Ista *septenaria virtute* in dilectis Dei operatur Spiritus Sanctus, ut aliquid lex valeat ibi (83).

(76) *Serm*. 248, 4 (PL 38, 1161 A).
(77) *De serm. Domini in m.*, I, 4, 11 (PL 34, 1234); *C. Faustum*, 12, 15 (PL 42, 263 A) ; *Serm*. 85, 2 (PL 38, 581).
(78) *In ps*. 150, 1 (PL 37, 1960) ; *In Jo*. 122, 8 (PL 35, 1963 D).
(79) *Serm*. 347, 2 (PL 39, 1524).
(80) *Ep*. 55, 10 (PL 33, 209 C).
(81) *Serm*. 270, 5 (PL 38, 1242 D).
(82) *Ep*. 194, 15. 18 (PL 33, 879 C. 880 C).
(83) *Serm*. 250, 3 (PL 38, 1166 C). Cf. *Quaestiones evang.*, 1, 8 (PL 35, 1325) : « Septem vitia septem virtutibus spiritualibus sunt contraria ». — Le fidèle disciple d'Augustin qu'est PROSPER d'Aquitaine dénomme lui-aussi les dons *virtutes*, et à deux reprises il les énumère conjointement avec la foi, la continence, la charité : *Responsiones ad excerpta*, n. 3 (PL 45, 1851 A). Cf. n. 8 (1856 A) et *Contra Coll.* 9, 25 (1813 A. — S. AMBROISE n'emploie guère d'autre terme. *In Luc.* I, 34 (PL 15, 1547 C) : « magnae virtutes » ; [*De sacram.* 3, 8-9 (PL 16, 434 AB) : « septem quasi virtutes... principales »] ; *De Spir. s.* 1, 16, 158-9 (PL 16, 740) : « septem virtutes spiritales » ... « spiritalia dona » ; *Ep.* 44, 3 (PL 16, 1136 D) : « septem virtutes principales ». — S. JÉRÔME se sert des mots *gratiae* et *virtutes*. *In Is.* IV, 1 (PL 24, 731 D) : « septem gratiae Spir. S[i] » ; XI, 2 (145 C) : « virtutes » ; *In Zach.* IV, 2 (PL 25, 1443 A) : « septem gratiae S[i] Spir. per quas oleum... cunctarum virtutum Ecclesia suscipit » ; *In Matt.* XII, 45 : « septem spiritus virtutum » [spiritus au pluriel]. On trouve aussi « Spir. S[i] dona » dans *In Joel.* II, 28 (PL 25, 978 AB) mais appliqué plutôt aux charismes qu'aux dons. — L'auteur du *Comm. sur Job* attribué

Si l'on rapproche de ce texte et des précédents les passages innombrables où Augustin réfère à la *charité* l'observation de la loi, on en conclura sans doute que dans la pensée du grand Docteur, les sept opérations du Saint-Esprit ne paraissent aucunement jouer le rôle d'inspirations spécialement affectées aux actes héroïques ou destinées à stabiliser l'âme dans l'état de perfection, mais équivalent à peu près aux vertus informées par la charité ou aux propriétés de la charité en tant qu'informant les vertus.

Le même jugement va être à porter sur saint Grégoire, unique Père de l'Eglise latine postérieur à Augustin, qui représente une autorité en matière de dons ; car, pas plus que Cassien, Césaire d'Arles n'apporte de contribution appréciable à cet égard (83 bis).

* * *

Il ne faut pas s'attendre à trouver sur les dons, chez saint Grégoire, des développements aussi nombreux ni surtout aussi élaborés que ceux de saint Augustin. Pourtant les *Homélies sur Ezéchiel* et les *Moralia in Job* ont fourni aux scolastiques plusieurs *auctoritates* qu'il est nécessaire de replacer dans leurs contextes afin de les bien comprendre.

Dans les *Homélies sur Ezéchiel*, dont le livre II est consacré à la description du nouveau Temple, tel que le voit en esprit le prophète, les sept marches introduisant à l'intérieur de l'édifice (*Ezéch.* XI, 22) figurent pour saint Grégoire les sept dons spirituels d'Isaïe considérés comme autant de degrés de l'accès à la perfection.

« Septem gradibus ad portam ascenditur », quia per Sancti Spiritus septiformem gratiam aditus nobis vitae caelestis aperitur. Quam septiformem gratiam Isaias... enumerans dicit : « *Requiescet super eum Spiritus sapientiae*, etc. ». Quos gradus, de caelestibus loquens descendendo magis quam ascendendo numeravit... [Et] quia de coelestibus ad ima loquebatur, coepit magis a sapientia et descendit ad timorem. Sed nos qui a terrenis ad coelestia tendimus, eosdem gradus ascendendo enumeremus, ut a timore ad sapientiam pervenire valeamus. In mente etenim nostra primus ascensionis gradus est timor Domini ; secundus, pietas ; tertius, scientia ; quartus, fortitudo ; quintus, consilium ; sextus, intellectus ; septimus, sapientia.

à Jérôme conjoint également les mots *gratiae* et *virtutes*. Sur I, 2 (PL 26, 621 D) : « septiformis Spir. S[i] gratia » ; sur 38, 31 (760 B) : « septiformis Spir. gratiae », « gratiae atque virtutes » ; sur 42, 13 (801 B) : « septiformis gratia Spir. S[i] ». — Pour la terminologie des premiers siècles relativement aux dons, voir SCHLÜTZ, *l. c.*, 163 sqq.

(83 bis) S. CÉSAIRE parle à deux reprises de la *septiformis gratia Spiritus sancti*, à propos de 4 *Reg.* IV, 35 et V, 10 : *ser.* 128 et 129 (éd. Morin, I, 508, 510). Rien de plus.

Est enim timor Domini in mente. Sed qualis est iste timor, si cum eo pietas non est? Qui enim misereri proximo ignorat, qui compati ejus tribulationibus dissimulat, hujus timor ante omnipotentis Dei oculos nullus est, quia non sublevatur ad pietatem. Sed saepe pietas per inordinatam misericordiam errare solet... Ut ergo vera et ordinata sit pietas, ad gradum est alium sublevanda, id est ad scientiam... etc... Sed quid si intellectus magno quidem acumine vigilet, et moderari se nesciat per maturitatem? Ab intellectu ergo ascendatur ad sapientiam, ut hoc quod acute intellectus invenit, sapientia mature disponat.

Quia igitur per timorem surgimus ad pietatem, per pietatem ad scientiam ducimur, per scientiam ad fortitudinem roboramur, per fortudinem ad consilium tendimus, per consilium in intellectum proficimus, per intellectum ad maturitatem sapientiae pervenimus, septem gradibus ad portam ascendimus, per quam nobis aditus vitae spiritualis aperitur (84).

Si ce texte peut offrir l'intérêt d'« organiser » le septénaire, nous n'avons pas besoin de souligner que c'est en climat purement ascétique. Et la suite renchérit à cet égard. Car le saint Docteur veut qu'avant de gravir ces marches spirituelles, on commence par s'établir solidement dans l'humilité et la foi, points de départ du travail de la perfection.

Bene autem dicitur quia « vestibulum erat ante eam », quia nisi quis prius humilitatem habuerit, ad hos gradus donorum spiritalium non ascendit, sicut scriptum est... « Ascensus in corde ejus disposuit in convalle lacrimarum. » (*Ps.* LXXXIII, 6). Convallis quippe humilis locus est, et peccator quisque, dum se in lacrimis humiliter affligit in corde, per ascensum virtutum proficit.

Potest quoque per vestibulum fides intelligi. Ipsa quippe est ante gradus et portam, quia prius ad fidem venimus, ut postmodum per spiritalium donorum gradus coelestis vitae aditum intremus. Non enim per virtutes venitur ad fidem, sed per fidem pertingitur ad virtutes..... Vestibulum itaque ante gradus est [fides], quia qui prius credidit, ipse post, virtutum gradibus, ad portae aditum ascendit (85).

Nouvelle reprise un peu plus loin dans le même ton.

Multi iam in septem gradibus... intraverunt, ... per timorem Dei humiles, per pietatis studium misericordes, per scientiam discreti, per mentis fortitudinem liberi, per consilium cauti, per intellectum providi, per sapientiam maturi (85 bis).

(84) *In Ezech.* II, 7, 7 (PL 76, 1016). — Il est vraisemblable que S. Grégoire s'inspire ici de S. Augustin ; peut-être du *sermon* 347, comme pense le P. Bonnefoy. Voir plus haut, à la note 41.

(85) *Ibid.* 8-9 (1017).

(85 bis) *Ibid.* 11 (1019).

Difficile serait certes d'imaginer assimilation plus absolue de la catégorie des dons à celle des vertus.

Il est vrai que les *Moralia in Job* peuvent donner lieu à discussion à ce sujet, au moins d'un point de vue dialectique. Dès le début de cet ouvrage, à propos des sept fils de Job et de ses trois filles (I, 2), saint Grégoire nous dit que les premiers lui représentent les sept vertus du Saint Esprit, et les trois autres les vertus théologales. Il distingue donc les deux groupes.

Septem quippe nobis filii nascuntur, cum, per conceptionem bonae cogitationis, sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur... Sed habent in nobis septem filii tres sorores suas, quia quidquid virile hi virtutum sensus faciunt, spei, fidei, caritatique conjungunt (86).

Beaucoup plus loin, commentant *Job*, I, 18-19 (« Filiis tuis... vescentibus,... ventus vehemens irruit a regione deserti, et concussit quatuor angulos domus... »), l'intrépide allégoriste qu'est saint Grégoire voit sans hésiter dans ces « quatuor anguli domus » un symbole des vertus cardinales.

Intra hos autem quatuor domus angulos filii conviviuntur, quia intra arcana mentis, quae principaliter his quatuor virtutibus ad summae rectitudinis culmen erigitur, virtutes ceterae quasi quaedam cordis soboles se invicem pascunt. Donum quippe Sancti Spiritus, quod in subjecta mente ante alia prudentiam, temperantiam, fortitudinem, justitiam format, eandem, ut contra singula quaeque tentamenta erudiat, in septem mox virtutibus temperat : ut contra stultitiam sapientiam, contra hebetudinem intellectum,... contra superbiam det timorem (87).

Ainsi, en deux explications symboliques de son texte, saint Grégoire met en parallèle les « septem virtutes Spiritus » tant avec les trois vertus théologales qu'avec les quatre vertus cardinales. Rapprochant les deux symbolismes, malgré les quelque cinquante colonnes qui les séparent dans Migne, la dialectique du moyen âge en inférera qu'aux yeux du saint Docteur dons et vertus sont choses différentes (88).

La conclusion, pourtant, ne s'impose pas. Pour avoir dintingué de la manière qu'on vient de dire les *septem virtutes*, ici des vertus théologales, là des vertus cardinales, il n'est pas évident que saint Grégoire ait conçu le septénaire spirituel comme irréductible à la catégorie des vertus. Pour que cela devînt évident, il faudrait que nous soyons sûrs qu'aux yeux de l'auteur du commentaire sur Job,

(86) *Mor. in Job.* I, 27, 38 ; cf. 46 (PL 75, 544-548).
(87) *Ibid.* 2, 49, 76-77 (75, 592).
(88) S. Thomas, 1-2, 68, 1, sed contra.

vertus théologales et vertus cardinales épuisaient le genre *vertus*. Or, selon toute apparence, le bon saint n'a jamais songé à cela.

On peut toutefois insister. Portant leur attention sur les dernières lignes du passage cité en dernier lieu, plusieurs théologiens scolastiques ont cru y relever l'intention de définir les dons comme des remèdes spécifiques contre les sept péchés capitaux. Saint Augustin avait écrit déjà : « Septem vitia septem virtutibus spiritualibus sunt contraria » (89). Saint Grégoire préciserait ici, en la reprenant, la pensée de son devancier. — Mais saint Grégoire ne parle pas des *septem vitia*. Il dit : « contra singula quaeque tentamenta ». Et l'énumération qu'il ajoute, ne correspond nullement à la liste des péchés capitaux.

Mieux avisés, d'autres théologiens ont plutôt conclu de notre passage, que les dons sont accordés en aide aux vertus contre les défaillances possibles, et qu'ainsi ils achèvent ce que les vertus ne peuvent achever. D'où suivrait, par une inférence immédiate, qu'ils leur sont supérieurs (90). — Seulement, il est bien problématique que saint Grégoire ait effectivement raisonné comme cela. Nous avons vu en effet que dans ses homélies sur Ezéchiel (91) il présente les sept grâces énumérées par Isaïe, en une série montante où chaque nouveau degré subvient à l'insuffisance du précédent, sans que néanmoins soit compromise par là l'homogénéité de la série entière. Quand donc il affirmerait clairement, ici ou ailleurs, que les dons sont donnés pour venir en aide aux vertus (soit théologales soit cardinales) contre les défaillances possibles, ce ne serait pas encore une raison de lui faire dire que les dons sont d'une nature supérieure aux vertus. Sa manière même de s'exprimer — en particulier la formule *virtutes ceterae* — montre assez clairement, semble-t-il, que les dons lui apparaissent au contraire comme des vertus.

De là vient que saint Grégoire applique aux dons sa théorie générale de la nécessaire connexion des vertus. Voici en effet le développement que lui inspire *Job*, I, 4 (« Et ibant filii ejus et faciebant convivium per domos »).

Sed illud in hoc filiorum convivio perscrutandum video, quod

(89) Voir note 71.

(90) « Dona dantur in adjutorium virtutum contra defectus... Et sic videtur quod perficiant quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus (S. Thomas, 1-2, 68, 8, sed contra). — A l'appui de la même idée on eût pu alléguer encore : *Mor. in Job*. 35, 8, 15 (76, 758 A), texte d'où il ressort que le rôle de la grâce septiforme est d'élever l'homme à la connaissance de la Trinité, et de l'aider à la pratique des quatre vertus cardinales.

(91) Plus haut, à la note 84.

semetipsos invicem pascunt. *Valde enim singula quaelibet virtus destituitur, si non una alii virtus virtuti suffragetur.* Minor quippe est sapientia, si intellectu careat; et valde inutilis intellectus est, si ex sapientia non subsistat. ... Quia ergo *alternato ministerio virtus a virtute reficitur*, recte dicitur quod apud se filii vicissim convivantur (92).

Non moins significative est la paraphrase du verset suivant (I, 5), où nos sept vertus apparaissent comme sujettes à imperfection. Le texte sacré portait : « Cumque in orbem transissent dies convivii, mittebat ad eos Job et santificabat illos ; consurgensque diluculo, offerebat holocausta pro singulis. » Saint Grégoire commente :

Sed quid est quod in hac vita sine quavis tenuissimi contagii inquinatione peragatur ? Nonnumquam namque ipsis bonis quae agimus ad deterius proprinquamus... [Il faut donc se purifier sans cesse] Peracto quippe orbe dierum convivii, mittere ad filios eosque sanctificare est post virtutum sensum intentionem cordis dirigere, et omne quod agitur, districta retractationis discussione mundare... [Mais la vraie purification se fait devant Dieu]. Holocaustum pro singulis filiis offerimus, cum pro unaquaque virtute Domino hostiam nostrae precis immolamus, ne *sapientia* elevet ; ne *intellectus*, dum subtiliter currit, aberret ; ne *consilium*, dum se multiplicat, confundat ; ne *fortitudo*, dum fiduciam probet, praecipitet ; ne *scientia*, dum novit et non diligit, inflet ; ne *pietas*, dum se extra rectitudinem inclinat, intorqueat ; ne *timor*, dum plus justo trepidat, in desperationis foveam mergat. Cum ergo pro unaquaque virtute, ut pura esse debeat, preces Domino fundimus, quid aliud quam juxta filiorum numerum holocaustum pro singulis exhibemus? (93)

Saint Grégoire insistera d'ailleurs, dans la suite du commentaire, sur le caractère *gratuit* de ces vertus spirituelles. Ce sont biens qui ne viennent pas de nous. Et Dieu nous le rappelle parfois, pour nous remettre dans l'humilité, en permettant que nous nous en sentions cruellement dépourvus quand nous en aurions le plus besoin. C'est ce que figure l'écroulement de la maison sur les fils de Job (I, 18-19).

Sed nonnumquam, dum mens nostra tanti muneris plenitudine atque ubertate fulcitur, si continua in his securitate perfruitur, a quo sibi haec sint obliviscitur, seque a se habere putat, quod numquam sibi abesse considerat. Unde fit ut aliquando se haec eadem gratia utiliter subtrahat, et praesumenti menti, quantum in se infirmatur, ostendat. Tunc enim vere cognoscimus bona nostra unde

(92) *Mor. in Job.* I, 32, 45 (75, 547). — Comparer : 21, 3, 6 (76, 192) ; 22, 1, 2 (211) ; *In Ezech.* II, 10, 18 (1068-9).

(93) *Mor. in Job.* I, 33, 47-8 (548-9). — On aura remarqué d'ailleurs que dans 1, 32, 45 (cité à l'instant), c'est pour obvier à l'imperfection possible de chacun des dons qu'il faut les parfaire les uns par les autres. Cf. *In Ezech.* II, 7, 7, cité à la note 84.

sunt, quando hoc quasi omittendo, sentimus quia a nobis servari non possunt. Ad hoc itaque intimandae humilitatis magisterium, fit plerumque ut, irruente tentationis articulo, tanta stultitia sapientiam nostram feriat, ut turbata mens, qualiter malis imminentibus obviet, vel contra tentationem quomodo se praeparet, ignoret... » [Et ainsi de suite pour chacun des sept dons. — Mais ce n'est là, continue l'auteur, qu'une épreuve momentanée et qui n'atteint pas la valeur profonde de l'âme fidèle]. Eversa igitur domo, moriuntur filii, quia, turbata in tentatione conscientia, ad utilitatem propriae cognitionis raptim et in momento temporis obruuntur genitae in corde virtutes (94).

A tous ces traits, on ne peut que reconnaître des sortes de vertus infuses, ou plutôt (en raison du dernier développement) *des opérations vertueuses mises en nous par le Saint-Esprit*, mais non complètement enracinées, naturalisées, dans nos âmes. C'est faute de bien lire les textes, que de grands théologiens du moyen âge — et même d'aujourd'hui — croiront retrouver chez saint Grégoire leur conception de dons du Saint-Esprit *habitus permanents* en même temps que distincts des vertus. Une citation faite par saint Thomas, dans l'article de la *Somme* intitulé : « Utrum dona Spiritus Sancti sint habitus » (95), va nous permettre de saisir cela sur le vif.

Telle qu'elle se présente sous la plume du Docteur angélique, l'*auctoritas* semble péremptoire. Saint Grégoire paraît en effet opposer aux charismes, accordés en vue du bien d'autrui et *transitoires*, les dons proprement dits, visant la sanctification du bénéficiaire lui-même et *permanents*. « In illis donis sine quibus ad vitam pervenire non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet sed in aliis non semper manet ». Mais si l'on se reporte au texte même de saint Grégoire que vise ici saint Thomas (texte du IIe livre des *Moralia*, suivant de quelques colonnes le passage du même livre dont nous venons de faire état, et en continuité de développement avec lui), on constate qu'il n'y est pas question de notre septénaire.

Pour que la chose apparaisse sans obscurité, nous allons donner largement le contexte. Saint Grégoire a donc dit, au n. 78, du livre II, que, pour nous rappeler à l'humilité, Dieu permet parfois qu'au milieu de la tourmente de la tentation nous sentions périr en nous ces dons d'en haut — sagesse, intelligence, force, etc.... (tout le septénaire) — comme périrent les sept fils de Job sous l'ébranlement de la maison. Après d'insistantes considérations sur l'utilité de la

(94) *Ibid.*, 2, 49, 78-9 (593-4).

(95) S. Thomas, 1-2, 68, 3. Le passage de l'article considéré ici est dans l'*Ad. 1um*.

défiance de soi et les dangers de la suffisance, le développement reprend comme suit (96) :

N. 89. Nihil vero obstat, si hoc quod de virtutibus diximus [allusion au n. 78], de his quae in ostensione virtutis dantur donis sancti Spiritus sentiamus. « Alii namque prophetiae, alii genera linguarum, alii virtutes curationum dantur » [1 *Cor.* XII, 9-10]. Sed, quia haec ipsa dona non semper in mente eodem modo sunt, liquido ostenditur quod, ne se mens in praesumptione elevet, aliquando utiliter subtrahuntur... [Exemples de cela dans la Bible].

N. 90. Unde bene et in Evangelio scriptum est : « Super quem videris Spiritum descendentem et *manentem super eum*, hic est qui baptizat » [*Jo.*, I, 33]. In cunctis namque fidelibus Spiritus venit, sed *in solo Mediatore singulariter permanet ;* quia ejus humanitatem numquam deseruit, ex cujus divinitate procedit... — [Ici, cependant, l'auteur se fait une objection :] Sed, cum rursum de eodem Spiritu, Veritatis ore, discipulis dicitur : « apud vos *manebit* et in vobis erit » [*Jo.* XIV, 18], ... Quomodo jam singulare signum erit, quod in Mediatore permanet? Quod tamen citius cognoscimus, *si dona ejusdem Spiritus discernamus.*

N. 91. Alia namque sunt dona illius sine quibus ad vitam nequaquam pertingitur, alia quibus vitae sanctitas pro aliorum utilitate declaratur. *Mansuetudo* namque, *humilitas*, *patientia*, *fides*, *spes*, *caritas*, dona ejus sunt : sed ea sine quibus ad vitam homines pervenire nequaquam possunt. « *Prophetiae* » autem, « *virtus curationum* », « *genera linguarum* », « *interpretatio sermonum* » dona ejus sunt : sed quae virtutis ejus praesentiam pro correctione intuentium ostendunt. IN HIS IGITUR DONIS SINE QUIBUS AD VITAM PERVENIRI NON POTEST, sanctus Spiritus sive in praedicatoribus suis sive in electis omnibus semper manet ; IN ILLIS AUTEM QUIBUS PER OSTENSIONEM ILLIUS NON NOSTRA VITA SERVATUR, SED ALIORUM QUAERITUR, nequaquam semper in praedicatoribus permanet : quia semper quidem eorum cordi ad bene vivendum praesidet, nec tamen per eos virtutum signa semper ostendit...

N. 92. Mediator autem Dei et hominum, homo Christus Jesus, *in cunctis* [donis]. Eum [Spiritum] et semper et continue habet praesentem.

Ce texte nous apprend deux choses.

D'abord que saint Grégoire met bien en parallèle *deux catégories de dons du Saint-Esprit* ; et cela, afin de montrer que les dons de la seconde catégorie, *les charismes*, diffèrent de ceux de la première en ce qu'ils ne sont jamais stabilisés dans l'âme qui en reçoit communication. Seul, en effet, le Christ homme-Dieu a possédé le Saint Esprit de manière permanente quant à toutes ses virtualités ; tandis qu'aux saints peuvent être refusés ou retirés, non sans doute les dons nécessaires au salut, mais ceux qui, comme les charismes, servent seulement à faciliter l'apostolat.

(96) *Mor. in Job.* 2, 56, 89-92 (597-9).

Quels sont donc, maintenant, les dons de la première catégorie, auxquels saint Grégoire compare les charismes? Sont-ce les sept énumérés par le prophète Isaïe? Nullement; ou plutôt, oui et non. Car au début du n. 89, sous la formule « hoc quod *de virtutibus* diximus » [à savoir, que les *virtutes* nous sont parfois retirées pour une salutaire humiliation], c'est bien au septénaire spirituel dont il a parlé au n. 78, que pense effectivement l'auteur. Mais en ce début du n. 89, s'il rapproche dons et charismes [ceux-ci étant dénommés « dona sancti Spiritus », et les premiers « virtutes »], saint Grégoire est bien loin d'opposer les uns et les autres sous le rapport de la non permanence. Il les assimile, au contraire, à cet égard. — Plus loin, en revanche, lorsque l'opposition est nettement affirmée entre les deux catégories de dons (n. 91), l'énumération explicite qui intervient alors — *mansuetudo* namque, *humilitas, patientia, fides, spes, caritas* » — omet d'une manière frappante les vertus d'*Isaïe*, XI, 2 (97). De sorte que, dans la phrase (imprimée par nous en capitales) où saint Thomas a cru trouver un argument patristique à l'appui de sa thèse des *dons-habitus,* il ne s'agit pas, en réalité des sept dons qu'il avait en vue; ceux-là seraient même plutôt exclus par le contexte (nn. 78 et 89).

On ne s'étonne pas, d'ailleurs, que la confusion ait pu se produire au XIII[e] siècle, en un temps où la vérification du sens exact des *auctoritates* alléguées dans les écoles présentait certes plus de difficulté qu'aujourd'hui. Il est surprenant, par contre, que la même erreur se retrouve jusque dans la théologie moderne (98). D'autant qu'en un

(97) Même observation à faire pour un passage semblable de *In Ezech.*, 1, 5, 11 (76, 825),

(98) Nous pensons à certain passage du livre plusieurs fois réédité du R. P. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, I, 342. « Les dons du Saint-Esprit ne sont pas des actes, ni des motions actuelles... mais bien des qualités ou habitudes permanentes conférées à l'âme en vue de certaines opérations surnaturelles. L'Ecriture, dans le texte classique d'Isaïe, XI, 2, les représente comme existant d'une façon stable dans le juste [!]... Saint Grégoire le Grand insiste sur cette permanence en disant : « Par les dons, [on remarquera cette virgule] sans lesquels on ne peut arriver à la vie, l'Esprit-Saint réside d'une façon stable dans les élus, tandis que par la prophétie, le don des miracles et autres grâces gratuites, il ne s'établit pas à demeure en ceux auxquels il se communique. » Et l'auteur d'ajouter en note : « S. Grégoire, *Moral.*, l. 2, c. 56 : In his igitur donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus Sanctus in electis omnibus semper manet; sed in aliis non semper manet ». — J'observe que cette singulière citation ne reproduit *simpliciter* ni le texte original ni le texte abrégé de S. Thomas. Elle est prise à S. Thomas pour la plus grande part; mais elle emprunte son

autre passage notoire des mêmes *Moralia in Job*, saint Grégoire, revenant sur le sujet de l'inégale habitation du Saint Esprit dans le Christ et en nous, mais parlant alors des sept dons, en même temps que des charismes, ne paraît pas songer le moins du monde à distinguer les premiers des seconds.

Redemptor noster... operationes septiformis Spiritus in se *et* cunctas *et* manentes habuit. De quo per Isaiam dicitur : ... « Et requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus... » Nullus vero hominum operationes sancti Spiritus simul omnes habuit, nisi solus Mediator Dei et hominum. ... Alius namque prophetiam, alius scientiam, alius interpretationes sermonum, juxta distributionem sancti Spiritus accipit [1 *Cor*. XII, 9-10] ; ad habenda vero cuncta ejusdem Spiritus munera nemo pertingit (99).

En définitive, s'il est une impression qui se dégage de l'ensemble des textes nous donnant la pensée de saint Grégoire sur les dons, c'est que cette pensée est passablement flottante et vraiment peu réductible aux catégories de la *Somme* de saint Thomas. L'auteur des *Homélies sur Ezéchiel* et des *Commentaires sur Job* tendrait beaucoup plus à ramener les dons aux vertus qu'à en faire une espèce morale distincte. Et d'autre part, ne les distinguant pas nettement des charismes, il incline à les faire participer de l'instabilité de ceux-ci, en opposition avec la permanence caractéristique des habitus.

Aussi bien, pas plus que saint Augustin (100), saint Grégoire n'a de terminologie arrêtée pour désigner ce que les théologiens appellent, depuis le moyen âge, *dona Sancti Spiritus*. Nous remarquions un peu plus haut qu'au n. 89 du livre II des *Morales*, ce terme s'applique aux charismes. Nous l'avons rencontré ailleurs encore dans une acception nettement charismatique (101), ou signifiant soit la grâce sanctifiante en général (102), soit les vertus théologales (103), mais nulle part, appliqué aux dons d'*Isaïe*, XI, 2. Une expression voisine, *dona Spiritus gratiae septiformis*, est employée deux fois dans les *Morales* (dans un passage traitant de l'excellence du nom-

début à Migne, y compris l'absence de virgule après le mot « donis ». Alors, pourquoi ponctuer différemment dans la traduction française ?

(99) *Mor. in Job*. 29, 31, 74 (76, 519 AB).

(100) Voir aux notes 76 et suiv.

(101) *Mor. in Job*. 29, 22, 41 (76, 499 C) ; *In Ezech*. I, 10, 20 (76, 893 D, 894 B).

(102) *Mor. in Job*. 16, 5, 6 (75, 1123 C).

(103) *Ibid*., 15, 16, 20 (1091 B).

bre *sept*), mais ne semble désigner que la possession de la grâce (104). Les dénominations employées pour les dons sont : *operationes septiformis Spiritus* (105), *dona septiformis gratiae* (105 bis), *spiritalia dona* (106), *Sancti Spiritus septiformis gratia* (107), *septiformis donorum spiritalium gratia* (108), ou bien *septem virtutes* (109), *sancti Spiritus septem virtutes* (110), ou plus souvent *virtutes* tout court (111) ou encore *virtutum sensus* (112).

Quel contraste fait cette terminologie indécise — pleinement comparable à celle d'Augustin — avec la pensée stylisée qui s'affirmera plus tard dans la scolastique !



Si l'on ne peut dire que les deux saints Docteurs — Augustin et Grégoire — aient vraiment devancé l'enseignement médiéval, en particulier l'enseignement thomiste, en ce qui concerne les dons ; s'il faut même renoncer à trouver chez l'un ou l'autre une « théologie » proprement dite des dons ; s'il est plus que douteux, enfin, que les considérations émises par eux sur le thème des dons puissent être qualifiées de « traditionnelles », au sens fort du mot ; il il n'y a pas le moindre doute, en revanche, que par l'abondance et le caractère original des développements consacrés par chacun d'eux (Augustin surtout) au septénaire spirituel, ils ont fortement attiré sur celui-ci l'attention des théologiens postérieurs. Il ne pouvait pas en être autrement, étant donné l'autorité exceptionnelle reconnue à l'un et à l'autre dès le haut moyen-âge, ainsi que l'extrême diffusion de leurs écrits à cette époque.

Rien ne montre mieux l'intérêt pris alors au septénaire des dons, que la diversité des adaptations dont ce septénaire est l'objet par

(104) *Ibid.*, 35, 8, 14. 18 (76, 737 D. 759 D). — La formule *Spiritus gratiae septiformis* paraît à plusieurs reprises : Praef., 8, 17 (75, 526 C) ; 1, 14, 19 (535 B) ; 9, 40, 63 (895 B) ; 23, 1, 6 (76, 254 A) ; 35, 8, 15 sqq. (758 A, 760 A).

(105) *Ibid.*, 29, 31, 74 (76, 519 A).

(105 bis) *Ibid.*, 1, 32, 44 (75, 547 A).

(106) *In Ezech.*, II, 7, 8. 9 (76, 1017 C, 1018 A).

(107) *Ibid.*, II, 7, 7 (1016 C) ; *In Evang.*, hom. 24, 4 (76, 1186 B).

(108) *Mor in Job*, 11, 10, 14 (75, 960 B).

(109) *Ibid.*, 2, 49, 77 (592 D) ; [35, 16, 42 (76, 773 B) : il n'est pas certain que ce dernier texte se rapporte aux dons].

(110) *Ibid.*, 1, 27, 3 (544 C).

(111) *Ibid.*, 1, 32, 44, 45, 46, 48 (547-9) ; 2, 49, 79 (594 A) ; 2, 7, 8-9 (1017 D ; 1018 A).

(112) *Mor. in Job*, 1, 27, 38 (75, 544 C) ; 1, 34, 47 (548 C).

rapport à une foule de choses qui, aujourd'hui, n'en évoquent plus le moins du monde l'idée. La littérature patristique n'avait rien connu de comparable. Origène peut bien voir dans les sept femmes d'*Isaie*, V, 1, un symbole des sept esprits que doit posséder le Messie-Sauveur : néanmoins, il ne s'étend pas sur l'allégorie qu'il croit reconnaître là. C'est d'une manière très rapide également, que nous avons vu saint Irénée comparer les dons aux sept cieux ou au candélabre de Moïse. Seuls, nous l'avons constaté, saint Augustin et, dans une moindre mesure, saint Grégoire, font exception à la réserve habituelle des Pères. Encore n'y a-t-il que les béatitudes et les demandes de l'oraison dominicale qui donnent lieu, chez Augustin, à une adaptation proprement dite aux sept dons, comme les fils de Job sont seuls à amener, chez Grégoire, un développement allégorique vraiment poussé. Bien que nous n'ayons fait que quelques sondages dans les œuvres médiévales, nous y avons aperçu une tout autre luxuriance de symboles, ainsi qu'une tout autre ampleur de développements.

Il va de soi que le commentaire de saint Matthieu amène obligatoirement, aux chapitres V et VI, le parallèle augustinien des béatitudes et des demandes du Pater avec les dons, ainsi que, plus loin, un double rappel des dons, à propos des sept esprits mauvais de *Mt*. XII, 45, et des sept pains de *Mt*. XV, 34. Il est plus inattendu de voir Amalaire de Metz, auteur d'une explication de l'Antiphonaire, rapprocher nos sept dons des sept antiennes O de la dernière semaine de l'Avent et motiver longuement cette comparaison (113). Dans le même ordre d'idées, Honorius [d'Autun] fait beaucoup mieux, mais, il est vrai, trois siècles après Amalaire. C'est successivement avec les sept psaumes de la pénitence, les sept « Dominus vobiscum » de la messe. et les sept offices de l'octave de la Pentecôte, qu'il met en parallèle notre septénaire, sans manquer, bien entendu, de donner des raisons à l'appui (114). Toutefois, en fait d'ingéniosité symbolique, Rupert de Deutz défie toute concurrence. Selon lui, ce n'est pas seulement l'octave de la Pentecôte (115), c'est aussi celle de Pâques qui célèbre, dans le détail, les dons de l'Esprit, en correspondance, d'ailleurs, avec les béatitudes évangéliques (116).

La maîtrise de Rupert ne s'affirme pas moins à propos du symbolisme spirituel de la colombe. Nous lisons en *S. Matthieu* III, 16 et en *S. Jean* I, 33 qu'au jour du baptême de Jésus, l'Esprit-Saint

(113) *De ordine antiphonarii*, c. 13, (PL 105, 1267 C-9).
(114) *In ps.* 101 in. (PL 172, 297 D); *Gemma animae* (570 C-7) ; *Speculum Ecclesiae* (960).
(115) *De divinis officiis*, X, cc. 4 et 30 (PL 170, 265, 292-4).
(116) *Ibid.*, VIII, cc. 5 ss. (218 ss.).

descendit visiblement sur lui en forme de colombe. Pourquoi sous cette forme plutôt que sous une autre, les commentateurs l'expliquaient depuis longtemps en faisant valoir dans la colombe, non seulement la simplicité, la grâce, la douceur, mais d'autres caractéristiques encore, qui la recommandaient de manière spéciale. On avait même réussi à lui trouver sept vertus, qu'énumèrent, par exemple, la *Glossa ordinaria*, et, avec quelques variantes, le *Speculum Ecclesiae* d'Honorius (117). Mais Rupert va plus loin. Avec lui, les sept caractéristiques de la colombe correspondent de point en point aux dons du Saint Esprit (118). Peut-être s'inspire-t-il de quelque devancier inconnu. Toujours est-il que l'adaptation dut satisfaire ; car, à un détail près, elle se retrouve inchangée dans la *Somme* de saint Thomas (119). — Il y avait à coup sûr un moindre mérite à adapter les sept dons spirituels aux jours de la création (120). Augustin, en effet, avait mis sur la voie, en rapprochant de la semaine créatrice la série des degrés à parcourir pour arriver à la perfection (121), ces degrés qu'étaient justement les vertus du septénaire.

Où Rupert est, par contre, tout à fait original, c'est lorsque, dans son grand ouvrage sur les œuvres de la Trinité, venant à la troisième des Personnes divines et entreprenant d'esquisser l'action sanctificatrice de l'Esprit parmi les hommes (vaste fresque équivalant à un traité de la Rédemption et de l'Eglise), il distribue cette énorme matière en autant de livres qu'il y a de dons du Saint Esprit, et tient la gageure de poursuivre l'adaptation jusqu'au bout (122). Il y a mieux encore cependant. Auteur d'un imposant commentaire sur l'Apocalypse, Rupert traite son sujet en une double série de sections suivant de part et d'autre la série des sept dons ; dans la première partie (les messages de l'Apôtre aux sept Eglises) selon l'ordre montant, de la crainte à la sagesse ; dans la seconde partie (les grandes révélations qui viennent ensuite) selon l'ordre opposé (123).

Hugues de Saint-Victor est moins fécond. On lui doit pourtant

(117) *Glossa ord.*, In Matt. III, 16 (PL 114, 83 C) ; Cf. Anselm. Laud, *Enarr. in Matt.* (PL 162, 1269 C). — Honorius, *Spec. Eccl* (PL 172, 962). — Comparer Paschase Radbert, *In Matthaeum* (PL 120, 172).

(118) *De SS. Trinitate.*, De Spiritu S°, I, 22 (PL 167, 1593) ; *In Joannem* (PL 169, 254-5).

(119) 3, 39, 6, ad. 4.

(120) *De glorificatione Trinitatis...* IX, 4 (PL 169, 183-5).

(121) Voir plus haut, à la note 63.

(122) *De SS. Trinitate.* De Spiritu S°, I, 31 (PL 167, 1603-4 ; Cf. 1914-20).

(123) *In Apoc.* (PL 169, 865 D. 866 A. 871 AB. 875 C. 881 B. 890 A. 894 A. 899 B. 903 B. 923 C. 971 BC. 1039 D. 1088 D. 1129 C. 1161 D).

un opuscule très caractéristique « sur les cinq choses qui sont sept ». Parmi ces choses, les dons occupent le troisième rang. Les *Quinque septenae* sont en effet : les *septem vitia* ou péchés capitaux, les *septem petitiones* de l'oraison dominicale, les *septem dona*, les *septem virtutes* béatifiées par le Christ (pauvreté d'esprit, douceur, etc.) et enfin les *septem benedictiones* attribuées aux vertus évangéliques (124). On voit que Hugues a dissocié ce que l'on appelle ordinairement « les béatitudes », pour en tirer deux séries septénaires distinctes ; « vertus » et « bénédictions ». Les *septem dona* se trouvaient ainsi isolés des *septem virtutes*. Petit fait, gros de conséquences pour la théologie des dons !

Plus tard, renchérissant sur Hugues de Saint-Victor, mais d'un point de vue très différent du sien, Jean de Salisbury imaginera d'écrire un *De septem septenis*. Là, étroitement soudés ensemble, dons et vertus évangéliques se verront mettre en parallèle avec les sept préceptes de l'art d'apprendre, les sept voies de l'âme (arts libéraux), les sept fenêtres de l'âme (yeux, oreilles, narines, etc.), les sept puissances ou facultés de l'âme (« animus, mens, imaginatio, opinio, ratio, intellectus, memoria »), les sept espèces de contemplation (« meditatio, soliloquium, circumspectio, ascensio, revelatio, emissio, inspiratio »), les sept principes de toutes choses (énumérés d'après divers philosophes) (124 bis). Alain de Lille parlera, lui, dans un sermon de Pentecôte, des *septem spirituales septimanae* correspondant aux sept semaines du temps après Pâques, et dans lesquelles se résume tout ce qui importe à la sanctification de nos âmes. Ce sont : 1° l'élimination des *septem vitia*, 2° les *septem modi remittendi peccata* (baptême, pénitence, martyre, charité, aumônes, pardon des injures, conversion d'autrui), 3° les *septem petitines*, 4° les *septem dona*, 5° les *septem virtutes* (entendues ici des trois théologales augmentées des quatre cardinales), 6° les *septem beatitudines*, 7° les *septem gradus ascensionis de virtute in virtutem* qu'insinue le psaume XIV « Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo » (125).

Un sermon de saint Bernard semble, d'après son titre, opposer, comme le faisait Hugues, les dons du Saint Esprit aux *septem vitia*. En réalité, il s'y agit de sept degrés dans la progression du mal. « Ordinata procedit acie, *adversus septem peccati gradus*, Spiritus septiformis » (126). Et voici le résumé que formule la conclusion :

(124) *De quinque septenis* (PL 175, 405 ss.).

(124 bis) *De septem septenis*. Les vertus-dons occupent le cinquième rang, sans relation d'ailleurs avec les autres groupes. (PL 199, 954).

(125) *Serm. in Pent.* (PL 210, 218).

(126) *Serm. de diversis*, 14 (PL 183, 574).

Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter Sapientia victrix, eradicando singula vitia, singulasque inserendo virtutes. Excutitur siquidem *negligentia*, ut TIMORIS spiritus repleat mentem. Abjicitur *curiositas*, ut succedat PIETAS. *Experientia mali* fugatur SCIENTIA. Sic et *concupiscentiae* praevalet FORTITUDO, et CONSILIUM *consuetudinem* amputat, et INTELLECTUS vigens *contemptum* amovet, et, disparente omni *malitia*, SAPIENTIA regnat. Qua quidem triumphante, de cetero miseram illam animam, quam *negligentia* soporaverat, pejus excitaverat *curiositas*, attraxerat *experientia*, tenuerat *concupiscentia*, ligaverat *consuetudo*, *contemptus* in carcerem truserat, *malitia* jugulaverat; TIMOR suscitat, PIETAS blande demulcet, SCIENTIA, quid actum sit indicans, dolorem apponit, quod suum est FORTITUDO erigit, CONSILIUM solvit, INTELLECTUS educit de carcere, SAPIENTIA mensam ponit, refocillat esurientem, et salutaribus reparat alimentis.

Dans un autre sermon, saint Bernard adapte non moins joliment les sept dons spirituels aux sept apparitions du Christ ressuscité (127).

In prima, spiritum *timoris* accipe, quando, mulieribus sanctis venientibus, descendit angelus de coelo et terraemotus factus est... [*Matt.* XXVIII, 2, 10]. In spiritu *pietatis* apparuit Simoni [*Luc*, XXIV, 34]... In spiritu *scientiae*, duobus pergentibus in Emmaüs Scripturas exposuit... [*ibid.*, 27]. In spiritu *fortitudinis*, januis clausis intravit, ostendens manus et latus [*Jo.* XX, 19, 20], sicut solent in signum virtutis clypeorum foramina demonstrari. In spiritu *consilii*, frustra in piscatione laborantes mittere in dexteram rete consuluit [*Jo.* XXI, 6]. In spiritu *intellectus*, aperuit illis sensum ut « intelligerent » Scripturas [*Luc*, XXIV, 45]. In spiritu *sapientiae*, die quadragesima apparuit eis, quando, videntibus illis, elevatus est [*Act.* I, 9], et viderunt Filium hominis ascendentem ubi erat prius : usque ad illam enim diem, quasi per stultitiam praedicationis salvos faciebat credentes ; postquam vero coram eis ascendit ad Patrem, jam coepit sapientia declarari.

Mais tout le monde n'est pas saint Bernard. Avec Pothon de Prüm (128), Ernald de Bonneval (129), Hugues de Reading (130), nous retombons dans le lieu commun des dons adaptés aux sept jours de la création. Hugues de Reading ne se contente même pas de traiter ce thème dans ses *Dialogues*. Devenu archevêque de Rouen en 1130, il y revient un peu lourdement dans une Explication du *Notre Père*, opuscule où les trois groupes *demandes*, *béatitudes*, *dons*,

(127) *Serm. in resurr.*, 3 (292).
(128) *De statu domus Dei*, dans la *Maxima Bibliotheca Patrum*, de Lyon, XXI, 513-4. — Cf. HURTER, *Nomenclator*, II, 98.
(129) *Libellus de donis Spir. S*[i] (PL 189, 1603-8).
(130) *Dialogi*, II, 7, 14 (PL 192, 1603-8). Cet ouvrage a été rédigé entre 1125 et 1130 (*ibid.*, 1121 D).

après s'être une fois de plus combinés selon le mode classique, forment encore avec les *sept jours* un quadruple septénaire entrelacé, à vrai dire bien artificiel et laborieux (131). Hugues ne s'en tient d'ailleurs pas là. Traitant des sept ordres ecclésiastiques, au cours d'un petit livre sur l'Eglise, il se plaît à discerner entre le sacerdoce et l'esprit de sagesse, le diaconat et l'esprit d'intelligence, etc., une correspondance spirituelle, qui est moins claire pour nous, avouons-le (132). Bien tiré par les cheveux également est le parallèle risqué par Godefroi d'Admont entre les dons et les livres de l'Heptateuque (133). S'il évoque de son côté les sept planètes, après avoir célébré l'Esprit septiforme, Isaac de l'Etoile a du moins le mérite de n'y pas appuyer, et même, semble-t-il, d'en sourire.

Vestrae, fratres, exercitationi, qui debetis ex paucis plura colligere et ex summatim tactis vel perstrictis magna elicere, relinquimus planetarum numero et ordini spirituum gratias conferre : quatenus, sicut a Luna ad Saturnum gradatim ascenditur, sic, a spiritu timoris inchoantes (qui multam habet cum ipsa Luna similitudinem, quae et infirma et gelida naturaliter est, et nocti praesidet, et humoribus dominatur, et ex alio lumen mutuat), ad usque spiritum sapientiae (qui in senibus est, et maturos facit, gravesque et coelo proximos) conferendo ascendatis. Aderit ipse spiritus intellectus, ne a veritate aberretis ; et consilii, ne alio vanitate revocemini ; et fortitudinis, ne propria infirmitate fatigemini ! Quod ipse praestare dignetur, qui cum Patre et Filio, de Patre et Filio, in Patre et Filio, unus est vivus, verus et omnipotens Deus, per omnia saecula saeculorum. Amen (134).

On voudrait croire que Pierre Lombard souriait aussi, lorsque, dans sa glose du Psautier, parvenu au psaume 28 et y voyant sept fois répétée la formule *Vox Domini*, il prêtait au psalmiste l'intention de chanter ainsi les sept dons (135). Mais c'est là, au contraire, une exégèse convaincue, et d'ailleurs héritée d'un lointain passé,

(131) *De fide catholica et oratione dominica*, 10 ss. 15 ss. (PL 192, 1334, 1338).

(132) *De Ecclesia et ejus ministris*, II, 1-9 (PL 192, 1275-80).

(133) *Hom. in Scripturam* 2a (PL 174, 1064).

(134) *Serm.* 45 (PL 194, 1845). — Contemporaine d'Isaac de l'Etoile, Sainte Hildegarde, ou le moine qui a tenu la plume pour elle, rapproche également le septénaire des dons de celui des planètes, par l'intermédiaire des sept zones qui seraient à discerner dans la calotte du crâne humain. *Liber divinorum operum...*, p. I, visio 4, c. 22 (PL 197, 819-20) ; cf. vis. 2, c. 33-6 (780 A-3). Nombreuses adaptations des dons dans cette œuvre curieuse, ainsi que dans l'autre recueil de visions intitulé *Scivias*. Par exemple : l. III, vis. 8 (663 B-6) ; vis. 9 (688 AB) ; vis. 10 (701 B).

(135) *In ps.* 28 (PL 191, 285).

puisqu'elle remonte à Cassiodore (136). Seulement, Cassiodore avait établi son adaptation en allant de la sagesse à la crainte depuis le premier *Vox Domini* jusqu'au septième. Il suivait l'ordre d'*Isaïe*. XI, 2. Pierre Lombard procède en sens inverse. D'où cette curieuse anomalie, relevée par le P. Gardeil (137), que les sept expressions *Vox Domini* sont interprétées en sens différent par les deux glossateurs : la première, par exemple (« Vox Domini super aquas ») signifiant le don de crainte pour Pierre Lombard, le don de sagesse pour Cassiodore ; la dernière (« Vox Domini praeparantis cervos ») signifiant la sagesse suivant l'un, la crainte selon l'autre. Pierre Lombard n'innovait pas, du reste, en renversant l'ordre de Cassiodore; mais il est difficile de préciser à qui est imputable l'initiative de l'inversion. On la trouve déjà chez S. Bruno de Wurzbourg († 1045) (138), tandis que Remi d'Auxerre († 908) se contentait d'écrire : « In hoc quod *vox Domini* septies repetitur, possunt notari septem dona Sp. S[i] » (139). Position réservée qui est aussi celle du Pseudo-Bède de PL 93, 622 C, probablement Manégold († 1119) (140). Si le Commentaire des psaumes jadis publié par Erasme sous le nom d'Haymon d'Halberstadt doit être restitué à Anselme de Laon, comme le propose D. Wilmart (141), le célèbre écolâtre l'aura sans doute écrit avant de compiler la glose du Psautier connue sous le nom de *Glossa ordinaria* ; car le Pseudo-Haymon part de la sagesse avec Cassiodore (142), et l'auteur de la *Glossa* commence par la crainte, en invoquant d'ailleurs saint Grégoire dans le but assez clair d'avoir pour lui une autorité (143). Quoi qu'il en soit, l'interprétation de la *Glossa* et de Pierre Lombard fera autorité. Les commentateurs des psaumes la reproduiront. Par exemple : Gerhoh de Reichersberg (144), puis Hugues de Saint-Cher (145), vers le milieu du

(136) *In ps.* 28 (PL 70, 199).
(137) *L. c.*, 1769.
(138) PL 142, 128 C.
(139) PL 131, 282 D.
(140) Cf. H. Weisweiler, dans *Biblica*, 1937, 197.
(141) *Un commentaire des Psaumes restitué à Anselme de Laon*, in *Recherches de Théologie anc. et médiév.*, 1936, 325-344. Cf. *Bull. de Théo. anc. et méd.*, III, n. 174.
(142) PL 116, 289 B.
(143) J'utilise l'édition d'Anvers 1634, en six volumes in-folio. Cf. t. III, p. 641. — S. Grégoire n'a pas commenté le *ps.* 28 ; mais dans le passage bien connu des médiévaux où il rapprochait les dons des sept degrés du Temple, il commençait l'énumération par la crainte (voir plus haut, à la note 84).
(144) PL 193, 1244 D-9.
(145) *Opera*, Lyon, 1645, II, 67. Hugues de Saint-Cher est d'ailleurs plus sobre que Gerhoh.

XIIIe siècle, ainsi que, quelques années plus tard, Albert le Grand (146). Saint Thomas notera brièvement (147) : « *Glossa* haec adaptat donis Spiritus sancti, et primum... ad donum timoris ».

Il va sans dire que l'*Apocalypse* fournit un riche contingent de symboles des dons ; pas toujours ceux que l'on pourrait croire. Ainsi, à propos de IV, 3 (« Celui qui était assis, avait un aspect semblable à la pierre de jaspe et de sardoine »), le Commentaire attribué à Anselme et Raoul de Laon voit dans les teintes glauque et rouge de la jaspe et de la sardoine un symbole de l'eau du baptême et du feu par lequel les dons de l'Esprit Saint consument nos péchés : « Per aquaticum colorem significatur aqua baptismi ; per rubeum, dona Spir. Si, quae in baptismo recipiuntur, quibus et peccata cremantur et ad dilectionem accendimur (148) ». — Ce n'est là qu'une note discrète. De tonalité et d'ampleur tout autres est sans doute le *libellus de ordine donorum Spir. Si*, dans lequel Gerhoh de Reichersberg rapproche les dons des *septem tubae* de *Apoc.* VIII, 2, en vue de faire la leçon aux hommes d'Eglise, trop peu énergiques à son gré. Malheureusement cet opuscule ne nous est connu que par l'entrée en matière qui seule en a été éditée (149).

Nous en avons assez dit avec cela pour donner une idée des adaptations extrêmement diverses auxquelles donnent lieu les dons du Saint-Esprit durant le moyen âge, surtout à partir du XIIe siècle. Poursuivre ce travail à travers les œuvres du siècle suivant serait fastidieux. Nous citerons seulement deux productions sortant davantage de l'ordinaire. Dans la *Vie de sainte Marie d'Oignies*, ouvrage intéressant à plus d'un titre, Jacques de Vitry († 1241) consacre tout un livre à montrer l'influence respective des sept dons dans l'âme de la servante de Dieu (150). Un chapitre est assigné à chaque don. On ne pouvait mieux illustrer l'affirmation qu'énonce ailleurs le même écrivain : « Ex his autem septem donis tamquam ex septem fontibus omnes virtutes oriuntur, vel ad ipsa referuntur (151) ».

(146) Au t. VII des *Œuvres* dans l'édition Jammy (Lyon), p. 184 ss.

(147) *Opera*, éd. Vivès, t. XVIII, p. 387.

(148) PL 162, 1517 B ; cf. *Gloss. ord.*, *In Apoc.*, (PL 114, 718 C).

(149) *Monum. Germ.*, *Libelli de lite*, III, 273 ss. — Composé en 1142-3, le petit traité de Gerhoh serait pour la théologie des dons d'un particulier intérêt.

(150) Cette *Vie* est reproduite dans les *Acta Sanctorum* des Bollandistes, au 23 juin : t. IV de juin, p. 648 ss. (éd. Palmé, t. V, p. 557).

(151) Les *Sermones de tempore* de Jacques de Vitry ont été imprimés à Anvers en 1575. Cinq d'entre eux, prêchés le jour de la Pentecôte ou pendant l'octave, intéressent l'étude de la doctrine des dons (pp. 575 ss.). Notre citation est tirée du deuxième, le plus théologique des cinq. Elle se lit p. 581. Au début de ce même sermon, l'auteur avait déjà dit :

C'est précisément d'après cette idée que le dominicain Etienne de Bourbon (✝ 1261), qui compose vers la fin de sa vie un répertoire de traits et documents à l'usage des prédicateurs, le distribue en sept parties selon l'ordre des dons : *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus, ordinatis et distinctis in septem partes secundum septem dona Spiritus Sancti* (152). Ce titre est à lui seul instructif, et il prend une singulière valeur significative au terme de l'enquête que nous venons d'essayer dans la littérature théologique postérieure à l'âge des Pères.

Que nous a appris en effet notre rapide enquête ? Qu'au cours du moyen-âge et surtout depuis la fin du XI[e] siècle, l'intérêt pris par les théologiens aux sept dons énumérés par Isaïe n'a cessé de grandir, au point qu'avec Etienne de Bourbon les dons deviennent un des *loci communes* de la rhétorique sacrée. L'intérêt qu'ils suscitent n'apparaît pas seulement à la multiplicité des choses que l'on se plaît à mettre en rapport avec eux, — rapprochements symboliques parfois bien inattendus ! Un autre indice se tire encore du fait que, dès le haut moyen-âge, une certaine tendance s'est marquée, à substituer l'appellatian spéciale « *dona Sancti Spiritus* », « *septem dona Sancti Spiritus* », aux formules non spécialisées dont avaient usé les Jérôme, les Augustin, les Grégoire.

Pour désigner notre septénaire, saint Grégoire, nous l'avons dit, n'emploie pas une seule fois l'expression « Spiritus Sancti dona (153) », dont il n'y a par ailleurs qu'un exemple chez saint Augustin (154) et dont saint Jérôme ne s'était servi qu'en songeant aux charismes (155). Du VIII[e] siècle, au contraire, jusqu'au milieu du XII[e], la formule « septem Sp. S[i] dona » devient peu à peu le terme technique réservé aux dons. C'est Bède, croyons-nous, qui est à l'origine de cette évolution (156). Après lui, il faut nommer Amalaire, Rha-

« Septem dona principalia, quae sunt quasi quidam fontes, ex quibus ceterae virtutes derivantur » (p. 577). — Même comparaison des dons à sept fontaines spirituelles dans Thomas Gallus, *In cantica*, VIII, 11 (PL 206, 837 B).

(152) L'ouvrage a été partiellement publié par Lecoy de la Marche, sous le titre *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon*, 1877. — Etienne de Bourbon qualifie de récents (*nuper*) des faits ayant eu lieu en 1245 et 1246 (p. 89, 96, 113). A propos d'un récit relatif à l'année 1250, il écrit : « Quod infra decennium, ut aestimo, factum erat. »

(153) Voir plus haut, aux notes 101-112.

(154) Voir aux notes 76-83.

(155) Voir note 83.

(156) Bède, *De Tabernaculo*, I, 9 (PL 91, 419 BD) ; *In Joannem*, I, 33 (PL 92, 650 A) ; *Hom.* 11 et 14 (PL 94, 59 D, 77 A).

ban Maur, Haymon, Paschase Radbert (157), quatre témoins strictement contemporains, dont l'accord n'est pas sans signification ici. Anselme de Laon a droit aussi à une mention à cause de la *Glossa ordinaria*, où (en dépendance de Paschase pour S. Matthieu) il juxtapose la terminologie nouvelle à celle des Pères (158). Malgré l'emploi persistant de la manière de parler ancienne — que plusieurs semblent préférer, tels Rupert et saint Bernard — le XIIe siècle ne s'achèvera pas sans qu'Alain de Lille écrive dans ses *Distinctiones dictionum theologicarum* « Donum... restringitur ad designanda septem dona Sp. Si antonomastice (159) ». Dès le milieu du siècle, en intitulant une des subdivisions de ses Sentences « *De septem donis Sp. Si* », Pierre Lombard avait consacré le nouvel usage (160).

Or, répétons-le, le fait de désigner par un nom spécial les réalités spirituelles du septénaire d'Isaïe, témoigne à coup sûr de l'intérêt

(157) a) AMALAIRE *De eccl. off.* I, 27 (PL 105, 1050 D, 1051 D) ; *De ord. antiphon.* 13 (1267 D). — b) RHABAN, *In Matthaeum* III, 16 (PL 107, 776 D); *De laudibus S. Crucis*, l. I, fig. 16 (211 A, 214 B). Migne reproduit la disposition typographique adoptée par l'auteur du *De laudibus* dans le manuscrit original de son œuvre, en vue de donner plus de relief à l'énumération prophétique des sept dons. — c) HAYMON, *In Isaiam* IV, 1 (PL 116, 742 D, 743 ABC) ; XI, 2 (779 D); *In Zachariam* III, 9 (PL 117, 232 A); IV, 2 (233 A) ; *In Apoc.* (942 D, 953 A). En plusieurs des textes visés, Haymon, qui suit de très près saint Jérôme, substitue le mot *donum* ou *dona* au terme employé par sa source. — d) PASCHASE, *In Matthaeum*, Praef. (PL 120, 39 C, 42 A) ; III, 16 (170 A) ; V, 3 ss. (220 D, 227 D, 228 AC) ; VI, 9 ss. (298 BC) ; IX, 18 (381 A) ; XV, 34 ss. (545 D, 547 CD).

(158) On sait que la « *glose* » est composée d'extraits textuels de Pères nommément désignés, ou de brèves notations du compilateur, le tout encadrant le texte biblique. Pour *Saint Matthieu* (celui de tous les livres de la Bible dont la glose peut être le plus sûrement attribuée à Anselme), Jérôme, Augustin, Grégoire, Bède, Rhaban ont été mis à contribution et sont cités de façon explicite ; mais Paschase Radbert, qui n'est jamais cité, a été utilisé plus qu'eux tous peut-être. En particulier, dans les deux passages évangéliques les plus importants pour la théologie des dons (Béatitudes, Oraison dominicale) c'est à lui que sont empruntées la plupart des notations du glossateur, où se rencontre précisément à plusieurs reprises l'expression *dona Sp. Si : In Mat.* V, 3 ss. et VI, 9 ss. Ajouter : *In Exod.* XXV, 37 et *In Num.* VIII, 2 (les sept lampes du Chandelier) ; *In ps.* XI, 7 (« purgatum septuplum ») ; *In Is.* IV, 1 (les sept femmes) ; *In Apoc.* I, 14 ; II, 19 ; IV, 3. — On peut comparer avec la *Glose de S. Matthieu* les *Enarrationes in Matthaeum* attribuées à Anselme de Laon (PL 162, 1227 ss.). La dépendance par rapport à Paschase Radbert y est encore plus visible. L'expression « Sp. Si dona » s'y lit quatre fois au moins : 1284 A, 1305 B, 1306 A, 1517 B.

(159) Au mot *Donum* (PL 210, 774 C).

(160) *Sent.* III, d. 34 et 35 (PL 192, 823.828 C).

nouveau pris à ce septénaire, intérêt que révèle d'autre part (et que tend aussi à stimuler, en climat symboliste) la diversité d'adaptations dont sont susceptibles les *septem dona* à raison de leur nombre même.

Mais, s'il est incontestable que l'énumération d'Isaïe a connu, au XIIe et au XIIIe siècles, une faveur — disons mieux : une popularité — qu'elle n'a pas toujours eue au même degré en d'autres temps (161), ce n'est pas à dire qu'une *doctrine déterminée* des sept

(161) L'iconographie religieuse apporte une confirmation intéressante aux enseignements de l'histoire littéraire. Dès les premiers siècles du Christianisme, l'art avait représenté le Saint-Esprit sous le symbole de la colombe, selon la suggestion de *Matth.* III, 16 et *Joan.* I, 32 (voir le *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie* de D. H. Leclercq, art. *Esprit Saint*, t. V, col. 525 ss.; et aussi art. *Baptême*, t. II, col. 351 ss.) ; mais c'est seulement au XIIe siècle qu'on a eu l'idée de figurer les sept dons par le groupement de sept colombes. — La plus ancienne figuration qui en subsiste se trouve, semble-t-il, sur un fragment de rétable conservé au musée épiscopal de Vich, en Catalogne. Sept colombes blanches sont disposées en forme d'ovale autour d'un personnage assis, qui serait la Sagesse, selon M. Michel, mais qui pourrait être aussi la Vierge, en *Sedes sapientiae*. Auprès de chaque colombe se lit le nom du don correspondant : *sp. intellectus*, *sp. consilii*, etc. C'est l'esprit de sagesse qui est au-dessus du personnage assis : colombe aux ailes déployées, comme toutes les autres, mais descendant du ciel tandis que les autres viennent de droite et de gauche. Tout en haut se lit cette inscription, peinte en assez gros caractères : *Septem dona Spiritus sancti* (Voir A. Michel, *Hist. de l'art*, II. I, 417 ; et la publication documentaire de M. Zervos, *L'art catalan*, pl. XLV). — Dans les *arbres de Jessé* si souvent peints au moyen-âge, soit sur les verrières, soit sur les livres d'heures des miniaturistes, les sept colombes entourent normalement le personnage du Christ issu de la tige des rois, au sommet de la composition. C'est la mise en œuvre du texte d'*Isaïe* XI, 1-2 : « Et egredietur virga de radice Jesse... et requiescet super eum spiritus... » On sait que la première idée de cette composition artistique est due à Suger et que l'exécution, sur un vitrail de Saint-Denis, peut s'en dater très exactement des années 1140-44 (Cf. E. Male, *L'art religieux du XIIe siècle en France*, 170 ; *L'art rel. du XIIIe...*, 200 ; A. Michel, *Hist. de l'art...*, I, II, 786). L'arbre de Jessé de Saint-Denis fut reproduit à Chartres très peu d'années après. D'autres reproductions plus libres s'en firent, durant le XIIIe siècle, au Mans, à la Sainte-Chapelle, à Amiens, Saint-Quentin, Beauvais (Cf. les mêmes et Didron. *Iconographie chrétienne*, 465, note). Des vitraux, le thème passe dans les miniatures avec le psautier de la reine Ingeburge, peint aux alentours de l'année 1200 et qu'on peut voir au musée de Condé, à Chantilly (Male, ... *XIIe...*, 173). Il se retrouve, cinquante ans plus tard, dans le psautier de S. Louis, actuellement à la

dons se soit dégagée alors, avec cette unanimité dans l'adhésion, qui caractérise les croyances proprement traditionnelles. On peut mettre cela en évidence à partir de plusieurs considérations distinctes.

Un des traits marquants de la spéculation médiévale sur les dons est la mise en relation de ceux-ci avec les sept vices capitaux, d'une part, les béatitudes et les demandes du *Pater*, d'autre part. Ici et là,

Bibl. de l'Arsenal (DIDRON, *l. c.*, 464, note et 99 ; DU SOMMERARD, *Les arts au m. â.*, VIIIe série, pl. 18). Didron le signale encore sur une *Bible historiale* du XIIIe, conservée à la Bibl. de Reims (*l. c.*, 463 note). — Il faut avouer d'ailleurs que les sept colombes environnant le Christ ne sont qu'un détail de composition dans le vaste ensemble d'un arbre de Jessé. Elles frappent bien davantage l'attention dans des sujets tels que « le Sauveur entre l'Eglise et la Synagogue » (médaillon d'un vitrail de Saint-Denis : cf. MALE, ... XIIe..., 166 ; ... XIIIe..., 205 ; MICHEL, I, II, 785), ou la Vierge assise, tenant l'enfant Jésus sur ses genoux (vitrail de Chartres : cf. *Revue de l'art chrétien*, 1886, 331 ; vitrail de Fribourg-en-Brisgau : cf. DIDRON, *l. c.*, 481 [sans figure] ; antependium ou devant d'autel en bois peint, de Soest [Rhénanie], actuellement au musée de Munster : cf. E. REUSENS, *Eléments d'archéologie*, 2e éd., I, 422). — Un document iconographique du XIIe s. qui mérite encore d'être signalé est le bassin liturgique conservé au trésor de la collégiale de Xanten, près de Clèves. Une description très soigneuse en a été donnée dans la *Revue de l'art chrétien*, en 1886, pp. 325-32. Sur ce bassin en cuivre, de forme circulaire, le graveur a disposé six petits médaillons autour d'un sujet plus important occupant le centre de l'objet. Sur chacun des petits médaillons, un personnage de l'Ancien Testament, ayant sur l'épaule une colombe, figure un don du S. E. : Adam, la sagesse ; Abraham, l'intelligence ; Moïse, le conseil ; Elie, la force ; Salomon, la science ; Samuel, la piété. Le symbolisme est renforcé par une série de six figurines qui représentent, pour chaque don, un animal se rapportant à lui : à la sagesse [conçue comme prudence] le serpent ; à l'intelligence, le coq [à cause de *Job* XXXVIII, 36] ; au conseil, la fourmi ; à la force, le lion ; à la science, le chien ; à la piété, la colombe. Chose remarquable (non soulignée dans la description que nous avons sous les yeux), il n'y a pas de *crainte*. Dans l'orbe central, un personnage est assis sur un siège élevé soutenu par sept colonnettes. On le reconnaîtrait à cela seul [*Prov.* IX, 1] ; mais son nom se lit au-dessus des épaules : SAPIE-NTIA. L'auteur de la description du bassin croit qu'il s'agit de la Vierge. Il rappelle que la représentation de Marie en *Sedes sapientiae* n'est pas rare au XIIe siècle, et il renvoie à E. REUSENS, *Archéologie chrétienne*, 2e éd., I, 555. L'hypothèse a sa valeur, mais elle n'exclut pas que l'artiste ait songé à la Sagesse divine incarnée. On s'expliquerait mieux dans ce cas l'absence du don de crainte (Abélard aurait enseigné, d'après S. Bernard et le concile de Sens, « quod in Christo non fuerit spiritus timoris Domini », *Dict. de Théo. cath.*, I, 45). En somme, l'ambiguité est la même à Xanten qu'à Vich ; mais de part et d'autre s'affirme un grand intérêt pris aux dons.

Augustin avait frayé la voie, nous le savons (162). Hugues de Saint-Victor ne faisait que mettre en œuvre les matériaux augustiniens, lorsqu'il écrivait dans ses *Cinq septaines* :

... Intelligas ipsa *vitia* quasi quosdam animae languores, sive vulnera interioris hominis ; ipsum vero hominem quasi aegrotum ; medicum, Deum ; *dona* Sancti Spiritus, antidotum ; *virtutes*, sanitatem ; *beatitudines*, felicitatis gaudium...

Prima ergo petitio contra *superbiam* est, qua Deo dicimus : « Sanctificetur nomen tuum ». Hoc enim petimus ut det nobis timere et venerari nomen suum... Huic petitioni datur donum sp. *timoris* Domini, ut ille ad cor veniens virtutem in eo creet *humilitatis* [Hugues a identifié plus haut « paupertas spiritus » (la première béatitude) et « humilitas »], quatenus ad regnum caelorum, quod angelus superbus per electionem perdidit, homo humilis pervenire possit. — *Secunda petitio* est contra *invidiam*, qua dicitur : « Adveniat regnum tuum »... [car demander l'extension du règne de Dieu, c'est prier pour le salut de tous les hommes, sans aucune vue envieuse]. Huic petitioni datur sp. *pietatis*, ut ipse ad cor veniens, ad *benignitatem* illud accendat [la bénignité est la vertu des « doux », deuxième béatitude], quatenus... — *Tertia petitio* est contra *iram*... ; non enim vult contendere, qui dicit : « Fiat voluntas tua » ... Huic ergo petitioni datur sp. *scientiae*, ut ipse ad cor veniens erudiat illum et salubriter *compungat* [on reconnaît la béatitude des « larmes »], ut sciat homo malum quod patitur ex sua culpa provenire... — *Quarta petitio* est contra *tristitiam* [Hugues vise ici l'acedia, atonie spirituelle provenant de la perte de l'appétit des biens d'en haut : d'où la demande du pain]. Datur ergo huic petitioni sp. *fortitudinis*, ut fatiscentem animam erigat... : creat ergo sp. fortitudinis in corde *famem justitiae*, ut... — *Quinta petitio* est contra *avaritiam*, qua dicitur : « Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris » : justum enim est ut in reddendo debito non debeat esse anxius, qui in exigendo noluerit esse avarus... Huic ergo petitioni datur sp. *consilii*, qui doceat nos in hoc saeculo libenter peccantibus in nos *misericordiam* impendere, quatenus in futuro... — *Sexta petitio* est contra gulam, qua dicitur : « Ne nos inducas in tentationem ». Haec est tentatio qua nos illecebra carnis saepe, per naturalem appetitum. ad excessum trahere nititur... [Mais le Seigneur nous dit :] « Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit ab ore Dei » (*Matt.* IV, 4), ut aperte demonstraret quod, cum mens illo interius pane reficitur, non magnopere curat si foris ad tempus famem carnis patitur. Datur ergo contra gulam sp. *intelligentiae* ; sed ille ad cor veniens *emundat* illud atque purificat, et illum interiorem oculum... eo usque luminosum atque serenum efficit, ut ad ipsam etiam Deitatis claritatem *contemplandam* perspicax fiat. Contra vitium gulae igitur remedium opponitur

(162) Voir, pour les béatitudes et les demandes, les passages cités aux notes 19 ss.; et pour les péchés capitaux, notes 71, 72, 89.

sp. intelligentiae ; ex sp. autem intelligentiae munditia cordis nascitur ; munditia vero cordis visionem Dei promeretur... — *Septima petitio* est contra *luxuriam*, qua dicitur : « Libera nos a malo ». Convenienter sane servus libertatem petit ; et idcirco huic petitioni datur sp. *sapientiae*... Sapientia namque a « sapore » dicitur, cum mens, gustu internae dulcedinis tacta, totam se per desiderium intus colligit, nec foris jam evidenter in carnis voluptate dissolvitur, quia totum intus possidet in quo delectatur, ... *pacificata* (163).

En dépit de son caractère artificiel, cette combinaison compliquée était de nature à plaire aux contemporains et aux successeurs de Hugues. Elle plut en effet, nous le savons. Dans la seconde moitié du XIIe siècle, un Michel de Corbeil n'est que l'écho d'autres voix lorsqu'il déclare : « Septem sunt *vulnera* principalia peccati, et ad delicta haec septem inventae sunt septem *petitiones* in Oratione dominica, et per septem petitiones habemus septem *dona*, et per septem dona septem *virtutes*, et per septem virtutes septem *benedictiones* » (164). A quel point une telle doctrine est commune chez les scolastiques du XIIIe siècle, les travaux de D. Lottin l'ont suffisamment montré (165).

Il faut dire, d'ailleurs. qu'en soi l'idée d'un rapprochement de septénaires selon le procédé de Hugues de Saint-Victor n'était pas sans offrir, du point de vue de l'enseignement pratique, un très réel avantage, par la facilité que pouvait y trouver la mémoire. C'est cela sans doute qui a le plus contribué au succès de la méthode (166). Une des réussites de l'époque en fait de littérature catéchétique s'adressant directement aux fidèles, la *Somme-le-Roi,* est conçue précisément

(163) *De quinque septenis* (PL 175, 405 D, 408 B-410).

(164) *In ps.* 11, 7 (dans les *Œuvres* de S. Bonaventure, éd. Vivès, IX, 168).

(165) Voir plus haut, note 2. Il n'est pas un seul des auteurs étudiés par D. Lottin qui n'admette la correspondance des dons avec les béatitudes et les demandes du *Pater*. En ce qui concerne le rapport dons-péchés capitaux, Guillaume d'Auxerre et Hugues de Saint-Cher, puis Jean de la Rochelle et Jean de Limoges sont pleinement dans le sillage de Hugues de S.-Victor. Odon Rigaud ne diffère des précédents qu'en ce qu'il oppose le don de conseil à la colère et le don de science à l'avarice, particularité qui se retrouve chez S. Thomas, *In sent.* III, d. 34, q 1, a. 2 (éd. Vivès, t. IX, p. 553 b). Cf. D. Lottin, RAM, 1930, 271-2. — Le contemporain et confrère de S. Thomas, Hugues Ripelin, auteur du *Compendium theologiae* attribué à Albert le Grand, reste au contraire dans la ligne commune : « Timor expellit superbiam, pietas invidiam, scientia iram (quae est quasi insania), fortitudo acediam, consilium avaritiam, intellectus gulam, sapientia luxuriam » (inter *Opera* Alberti, XIII, 3, 104).

(166) Cf. Hézard, *Hist. du catéchisme*, Paris, 1900, 140 ss. Ouvrage intéressant, mais inégal, et qui serait à refaire aujourd'hui.

selon la méthode des septénaires. Composée en 1279 par fr. Laurens, dominicain, confesseur de Philippe le Hardi, elle est un spécimen très représentatif de livre d'enseignement religieux populaire selon les idées et le goût du temps (167). L'explication de la *Paternostre* y tient naturellement une place importante. « En cette chançon, écrit fr. Laurens, y a sept notes qui sont les sept *péticions*, qui empètrent les *dons* du sainct Esperit, qui esracent et estirpent les sept *vices* capitaux du cuer, et y plantent et norissent les sept *vertus*, par lesqueles on vient as sept *boneurtés* ». Sur une miniature que présente à cet endroit un manuscrit de la Bibliothèque Mazarine, l'artiste a peint un beau verger, où se voient sept arbres figurant les vertus ; au pied de chacun d'eux coulent sept sources limpides, les dons du Saint Esprit, et sept pucelles puisent l'eau dans ces sources avec sept vases qui sont les sept demandes du *Pater*. Les sept péchés capitaux sont là également, sous la forme des sept têtes orgueilleuses de la bête de l'Apocalypse (168). — Moins gracieuse, mais tout aussi parlante au point de vue qui nous intéresse, est une autre peinture signalée jadis comme illustrant la doctrine des dons, dans un ms de la Bibliothèque Nationale intitulé le *Vergier de Solas*. L'ouvrage est contemporain de la *Somme-le-Roi* (169). On y voit une sorte de roue morale, divisée, d'une part, en sept secteurs égaux rayonnant à partir du centre, et, d'autre part, en sept rubans concentriques formant comme les couleurs d'une cocarde. Sur chacun de ces cercles concentriques sont inscrits, en allant de la périphérie au centre : 1° les sept demandes du *Pater* ; 2° les sept sacrements ; 3° les sept armes spirituelles de la justice ; 4° les sept œuvres de miséricorde ; 5° les sept vertus ; 6° les sept péchés capitaux ; 7° les sept dons. De sorte qu'à chaque don du Saint Esprit correspond, dans le secteur qui lui est propre, un vice, une vertu, une œuvre de miséricorde, etc.

Quelqu'ait pu être l'intérêt pédagogique de la méthode des septénaires, on ne peut que trouver bien naïve et d'une théologie vraiment satisfaite de peu, l'idée de pousser à ce point les correspondances factices. Dieu merci, il s'est trouvé au moyen âge même des esprits qui en ont jugé de la sorte. Dès le temps de Hugues de Saint-Victor, Joscelin évêque de Soissons, n'hésitait pas à écrire dans son Explication de l'Oraison dominicale : « Nituntur quidam his septem

(167) Voir Hézard, *l. c.*, 146. Cf. *Histoire littéraire*, XIX, 397. — La Bibl. Nat. de Paris possède à elle seule plus de vingt mss de cet ouvrage, dont plusieurs avec miniatures. Cf. L. Delisle, *Inventaire gén. et méth. des Mss fr. de la B. N.*, I, 70 ss.

(168) Bibl. Mazarine, 870 f° 61. D'après E. Male, *L'art religieux du XIIIe s. en France*, 133-4.

(169) Didron, *Iconographie chrétienne*, 472-3.

petitionibus septem dona Sp. S[i] et octo beatitudines applicare. Sed quoniam ad eruditionem simplicium non multum prodesse videntur, scienter praeterivimus » (170). — Un siècle et demi plus tard, ému de l'ignorance des masses, le concile provincial anglais tenu à Lambeth en 1281 fait à tout prêtre ayant charge d'âmes obligation stricte d'enseigner autour de lui les rudiments de la doctrine ; mais « absque cujuslibet subtilitatis textura phantastica ». Or dans le programme à parcourir, où figurent, avec les articles du Credo et les préceptes du Décalogue, les sept œuvres de miséricorde, les sept vices capitaux, les sept principales vertus et les sept sacrements, le concile omet de mentionner le septénaire des dons (171). — Saint Thomas nous semble marquer lui-même une réserve notable, lorsque après avoir souscrit, dans le *Commentaire des Sentences*, à la multiple correspondance des dons avec les péchés capitaux, les béatitudes, les fruits du Saint Esprit, les demandes du *Pater*, il ne maintient, dans la *Somme*, que la relation dons-béatitudes (172).

Voilà donc un premier point où se manifeste l'absence d'unanimité des hommes du XII[e] et du XIII[e] siècle relativement à la doctrine des dons. Beaucoup, la plupart même, veulent que les sept dons soient dans un rapport déterminé de dépendance ou d'influence vis à vis des sept demandes du *Pater*, de l'acquisition des vertus évangéliques, de l'extirpation des vices capitaux. Mais, pour plusieurs, c'est une question, et qui ne mérite guère qu'on s'y attarde.

Le désaccord va être beaucoup plus accentué touchant le partage des dons entre les deux vies active et contemplative.

On a pu constater plus haut que le rapprochement des dons et des béatitudes en une série montante de degrés de perfection avait conduit saint Augustin à affecter aux contemplatifs, c'est-à-dire aux parfaits, non seulement le don de sagesse, mais encore celui d'intelligence : la sixième béatitude promet en effet aux cœurs purs la vision (ou contemplation) de Dieu (173).

(170) *Expos. de Or. dom.*, n. 13 (PL 186, 1496).

(171) MANSI, *Amplissima Coll. conciliorum*, XX, 410 c.

(172) *In sent.* III, d. 34. q. 1, a. 2 (§ Quidam vero). 4. 5. 6 ; *1a-2ae*, 69. — Je relève également que dans son *Explication de l'Evangile de S. Matthieu*, au chapitre du Discours sur la montagne, S. Thomas se borne à rappeler le don correspondant à chaque béatitude, pour ne même plus y revenir à propos de l'Oraison dominicale, dont les demandes sont expliquées pour elles-mêmes, sans les adaptations communément reçues. *Opera*, éd. Vivès, t. XIX, pp. 303 ss., 335 ss.

(173) Voir surtout la fin du texte cité à la note 19. Sur le rapport sagesse-contemplation, on connaît le passage classique : *De Trin.* 12, 14, 21-25 (PL 42, 1009-12).

Cette affectation des esprits de sagesse et d'intelligence à la vie contemplative paraît, d'ailleurs, avoir été une trouvaille personnelle du docteur d'Hippone, non moins que l'adaptation même dons-béatitudes. Il est certain, en tout cas, qu'on n'en voit pas trace chez les théologiens de la vie contemplative que sont, au temps d'Augustin ou après lui, Cassien, Julien Pomère et saint Grégoire. Dans un des passages des *Conférences*, où il oppose les deux vies, Cassien cite la béatitude des cœurs purs, pour montrer que la contemplation est surtout affaire de pureté intérieure ; il parle un peu plus loin du don de science spirituelle qui fait le contemplatif, et dont ne jouira jamais l'âme souillée ; mais le don auquel il pense alors n'est pas un des *septem dona*. Aucune association d'idées ne s'établit pour lui entre béatitudes, dons, vie contemplative (174). Avec Julien Pomère, il semble que la différence entre les deux vies cherche plutôt à se concevoir en fonction des quatre vertus cardinales, — tempérance, force, justice caractérisant la *vita actualis*, tandis que la *vita contemplativa* dépend du bon exercice de la prudence, non distinguée de la sagesse (175). Des trois, saint Grégoire est de beaucoup celui qui s'intéresse le plus aux dons ; mais, dans la gradation qu'il a esquissée de ceux-ci à propos des marches du Temple décrit par Ezéchiel, il se trouve que la sagesse, tout en représentant le dernier degré de la perfection, ne se voit pourtant attribuer d'autre rôle, que celui de garantir « la maturité du jugement » (176).

(174) *Coll.* 14, 9-10 (PL 49, 965.970). La pensée de Cassien sur les deux vies a fait l'objet d'un article du R. P. M. Olphe-Galliard dans la RAM, 1935, 252 ss. : *Vie contemplative et vie active d'après Cassien.* Les textes principaux sont : *Coll.* 1, 8 (490-3) ; 14, 1-4 et 8-10 (954-9. 962-72) ; 23, 2-3 (1245-8).

(175) *De vita cont.* III, 27. 29 (PL 59, 509. 511).

(176) Texte cité à la note 84. — Un autre développement des *Homélies sur Ezéchiel*, — II, 2, 7 (PL 76, 952 D-3 — amène l'auteur à dire que les deux vies sont entre elles comme *six* et *un* (qui font *sept*) ; mais cette idée n'évoque pas le souvenir des dons dans l'esprit de S. Grégoire. Aussi bien, si le rapprochement s'était fait alors, ç'eût été au bénéfice de la sagesse seule. — Autre passage intéressant sur les deux vies, mais sans rien sur les dons : *Mor. in Job*, 6, 37, 56-61 (75, 760). Sur S. Grégoire et la contemplation, cf. M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, 1930, 154. — J'ai essayé personnellement de me rendre compte de ce que met S. Grégoire sous le mot *sagesse*, au moins dans les *Moralia*. Sur dix textes examinés, quatre se réfèrent à la sagesse divine : 18, 40, 61-62 ; 18, 48 ss. ; 19, 2 s. ; 27, 46, 79. Trois marquent le sens des valeurs spirituelles : 10, 29, 48 ; 11. 7, 10 ; 18, 41 ss. Deux expriment l'idée que la vraie sagesse est l'humilité : 28, 2, 11 ; 34, 22, 43. Enfin un dixième vise une connaissance spéculative tantôt bonne tantôt mauvaise :

Il est vrai que le texte de saint Maxime, qu'ont fait connaître les premières pages de cette étude (177), rejoint à sa manière la pensée de saint Augustin ; car il y a certainement analogie entre les trois étapes κάθαρσις, φωτισμός, τελειότης et le couple *action contemplation* auquel se réfère implicitement Augustin (178). Le scholiaste de Maxime ne permet pas d'en douter. Cependant le dispositif de groupement des dons est original de part et d'autre : binaire ici, ternaire là ; et joignant ici, séparant là intelligence et sagesse. Aussi doit-on surtout retenir du rapprochement des deux conceptions leur commune appartenance à un courant de pensée qui s'origine dans la philosophie grecque (179).

C'est, je crois, saint Anselme, qui a repris le premier et même accentué, en l'explicitant, la suggestion augustinienne d'un groupement de dons selon les deux vies. Si l'on s'en rapporte, en effet, au *De similitudinibus* ordinairement attribué à Eadmer, mais où D. Wilmart voit plutôt l'œuvre d'un moine Alexandre, ayant vécu dans l'intimité d'Anselme, celui-ci aurait distingué nettement deux séries pour les dons ; car son porte-parole, ayant énuméré les cinq premiers, ajoute aussitôt :

Haec autem quinque Sp. S[i] dona *ad activam*, duo vero quae sequuntur, id est intellectus et sapientia, *ad contemplativam* pertinent vitam (180).

20, 8, 18 (texte dont il faut rapprocher ceux qui ont été cités dans notre étude, aux notes 92, 93, 94). Mais ce n'est là évidemment qu'une prospection sommaire.

(177) Voir à la note 16.

(178) Le saint Docteur y est souvent revenu. *C. Faust.* 22, 27-8 (PL 42, 418-9) ; 52-8 (432-7) ; *De cons. evang.* 1, 5, 8 (PL 34, 1045-6) ; *De trin.* 1, 10, 20 (PL 42, 834 B) ; 12, 14, 21-5 (1009 D-12) ; *In Joan.* 124, 5-6 (PL 35 1974 A-5 D) ; *De civ.* 8, 4 (PL 41, 228 BC). Ce dernier texte accuse l'origine hellénique de l'opposition action-contemplation. Cf. *De cons. evang.* 1, 7, 12 (1048 A).

(179) A ce sujet voir R. ARNOU, *Praxis et Theoria*. 1921, et art. *Platonisme des Pères*, dans le *Dict. de Théol. cath.* XII, 2365 ss. ; ainsi que A. FESTUGIÈRE, *L'Enfant d'Agrigente*, 1941, 130 ss. (cf. notre recension, dans *Mélanges de science religieuse* I, 1944, 174). — Très grande a été sur les auteurs chrétiens l'influence de PHILON et de son traité *De vita contemplativa*. C'est à Philon qu'est due, sauf erreur, la première adaptation biblique de *Lia et Rachel* au couple action-contemplation. Quant au symbolisme traditionnel des deux sœurs *Marthe et Marie*, la tradition n'en remonte pas au-delà d'ORIGÈNE (cf. M. VILLER, *La spirit. des pr. s. chr.*, 48) ; et l'objectivité exégétique en est douteuse : cf. LAGRANGE, VALENSIN-HUBY, MARCHAL (dans la *Sainte Bible* de PIROT), sur *Luc* X, 39-42.

(180) *De similitudinibus*, 132 (PL 159, 681). D. Wilmart n'a touché

Il semble que cautionnée par un tel garant (le *De similitudinibus* a été très lu au XIIe et au XIIIe siècles), l'adaptation des dons aux deux vies, si conforme par ailleurs à l'esprit d'Augustin, eût dû être universellement et fidèlement reproduite. Elle ne l'a pourtant pas été. Passée sous silence par certains, elle a subi de la part de plusieurs autres, des remaniements plus ou moins profonds.

On ne peut guère s'étonner de ne pas la trouver en propres termes dans la *Glose ordinaire*, ni chez saint Bernard, ni sous la plume de Hugues de Saint-Victor. L'idée peut n'avoir pas encore fait son chemin. Il est plus surprenant que les *Sentences* de Pierre Lombard n'en fassent pas mention (181), alors qu'une allusion y est faite dans le *Metalogicus* de Jean de Salisbury, postérieur d'une dizaine d'années seulement (182). Ce qui est plus notable encore, c'est qu'on n'en perçoive rien, au siècle suivant, chez le chancelier Philippe, Jean de la Rochelle, Odon Rigaud (183). La chose s'explique, d'ailleurs, en partie du moins, si l'on songe que ces auteurs attribuent aux dons pour principal rôle, de corriger les suites du péché (transformation de la thèse victorine : *dona sunt antidota).* « Verbi gratia, potentia intelligibilis, dum habet hebetudinem, minus habilis est dicenda ; et ita impeditur effectus fidei. Tollitur autem per *donum intellectus* ». Ainsi parle le chancelier Philippe (184), que suivent sur ce point Jean de la Rochelle et Odon Rigaud (185). Mais, considéré de la sorte, comme remède contre l'incapacité de croire comme il faut, le don d'intelligence prépare plus immédiatement — c'est bien clair — à la vie active qu'à la vie contemplative, puisque la foi est le point de départ du processus vertueux. A quoi on peut encore ajouter, que les trois mêmes théologiens paraissent s'inspirer ici de saint Grégoire plus que de saint Augustin, ce qui ne les induit pas à se représenter le don de sagesse lui-même sous un jour très contemplatif (186).

On comprend, après cela, que chez les auteurs mêmes qui gardent l'idée d'une adaptation des dons aux deux vies, puisse se discerner un certain flottement quant au dispositif de la répartition.

qu'en passant la question de l'auteur, dans une note de la *Revue des sc. phil. et théol.*, 1926, p. 326.

(181) On l'eût pourtant attendue dans la dist. 35 du livre III (PL 192, 828), où l'auteur cherche à distinguer l'*intellectus* d'une part de la *sapientia* et de l'autre de la *scientia*.

(182) *Metalog.* IV, 19 (PL 199 927 AB).

(183) Cf D. Lottin, in RAM, 1930, 275.

(184) D. Lottin, in *Recherches de Théo. anc. et méd.*, 1929 p. 82, l. 197.

(185) *Ibid.*, p. 49, note 33, pour Jean de la Rochelle ; p. 84, l. 41, et p. 89, l. 181, pour Odon Rigaud.

(186) Voir ci-dessus, à la note 76.

Dès le début du XIIe siècle, le *Commentaire de saint Matthieu* attribué à Anselme de Laon répartissait, non pas directement les dons, mais les demandes du *Pater* auxquelles il faisait correspondre les dons, selon la vie temporelle et la vie céleste, termes employés à l'occasion par Augustin pour désigner la vie active et la vie contemplative (187). A la première de ces vies étaient ordonnées les trois premières demandes ; à la seconde, les trois dernières ; la demande du milieu valant pour l'une et l'autre (188). Appliquée aux dons eux-mêmes, cette combinaison eût fait du *conseil* un don contemplatif ! Que l'on ne se récrie pas, néanmoins ; car, si Anselme de Laon n'a pas tiré la conséquence du principe qu'il posait, saint Edmond de Cantorbéry l'a fait équivalemment un siècle après. Selon lui, à la vie contemplative correspondent les dons de conseil, d'intelligence, de sagesse ; à la vie active les quatre autres (189).

La *crainte* aussi s'est vue promouvoir au rang de don contemplatif. Soit parce que son effet est de purifier, comme celui de l'intelligence est d'illuminer et celui de la sagesse de parfaire ; or, purification, illumination, perfection, sont trois stades de la vie contemplative : ainsi raisonne saint Bonaventure (190). Soit parce qu'elle porte au respect de la Majesté divine, comme l'intelligence aide à la saisie de la divine Vérité et la sagesse au goût de sa suavité : tel est l'argument de Hugues Ripelin (191), que Bonaventure fait sien également (192).

Bien mieux, dans un livre destiné, semble-t-il, à l'enseignement populaire, la *Somme brève* de Simon de Hinton, l'idée est émise que les dons sont, en bloc, ordonnés à la vie contemplative, tandis que les vertus sont au service de la vie active (193). Peut-être faut-il voir

(187) *De cons. evang.* I, 5, 8 (PL 34, 1045-6).

(188) PL 162, 1305 BC.

(189) *Speculum Ecclesiae*, c. 10 (dans la *Magna Bibliotheca Patrum* de Paris 1654, V, 773). — Il est probable que S. Edmond reproduit ici une opinion déjà exprimée. De fait la *Somme* de Martin de Crémone a quelque chose d'analogue : « Sp. consilii est mundanarum rerum dispositio [*lire* : depositio], divinae contemplationi adhaesio » (cf. T. Bœckl, *Die sieben Gaben... in ihrer Bedeutung für die Myztick*, Freiburg in Br., 1931, 55). L'auteur parait bien jouer ici de la signification « évangélique » du mot conseil.

(190) *In sent.* III, d. 34, a. 2, q. 1 (éd. de Quaracchi, III, 746). C'est ici un retour à la pensée de S. Maxime (note 177).

(191) *Compendium theologicae veritatis*, l. V, c. 38 (inter *Opera* Alberti, XIII, III, 104).

(192) *Breviloquium*, p. 5, c. 5 (Quaracchi, V, 258 a).

(193) *Compendium theologiae*. tr. VII, *De beatutidinibus* (inter *Opera* Gersonii, I, 316). L'ouvrage est du milieu du XIIIe siècle, comme celui

dans cette idée une suite logique de l'opinion selon laquelle les dons nous seraient donnés *in ordine ad cognoscendum*, les vertus *in ordine ad operandum* : opinion dont fait état Hugues de Saint-Cher dans son Commentaire des Psaumes (194).

Il n'est pas jusqu'à saint Thomas lui-même qui n'apporte sa retouche, à la réflexion, au schème augustino-anselmien, après l'avoir admis simplement dans ses premières œuvres comme son maître Albert (195). La *1a 2ae* garde une certaine réserve : « Donorum quaedam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut sapientia et intellectus ; quaedam in vita activa, ut pietas et fortitudo » (q. 68, a. 6, obj. 3). Mais à plusieurs reprises se fait jour dans la *2a 2ae* l'idée passablement révolutionnaire, quant au point de vue qui nous intéresse, que les dons de sagesse et d'intelligence aussi bien que le don de science ont leur rôle à jouer *dans l'une et l'autre des deux vies* (196).

Ce n'est pas tout. Une certaine ambiguité affecte, au moyen-âge, les notions de contemplation et de vie contemplative. Parfois le sens de ces termes transposés de la langue des philosophes grecs *(vita theorica)*, se rapproche beaucoup de l'idée générale d'exercice le plus haut de la pensée, d'existence consacrée à la spéculation intellectuelle sur les objets les plus sublimes. La sagesse correspondante tend alors à se maintenir dans l'ordre de l'intellectualité, en appa-

de Hugues Ripelin. — Dans le traité précédent de son manuel (tr. VI, De donis : p. 309), Simon de Hinton se rangeait à l'opinion classique, qui est aussi celle de Guillaume d'Auxerre, Hugues de Saint-Cher, Albert le Grand, Pierre de Tarentaise, dans leurs Commentaires des sentences (cf. D. Lottin, in RAM 1930, 274-6). — Signalons que le *Breviloquium* de Bonaventure (p. 5, c. 6) enseigne lui aussi : « Virtutes ad exercitium principaliter disponunt activae ; habitus vero donorum ad otium contemplativae » (Quaracchi, V, 259 b).

(194) Sur le ps, XXVIII, 3, « Vox Domini super aquas » (*Opera*, Lyon, 1645, II, 67) : « Differunt autem virtutes et dona, quia dona proprie dantur ad cognoscendum, ut dicunt ; virtutes vero ad operandum. Unde, sicut ars et scientia, sic differunt virtutes et dona ». — C'est sans doute l'opinion qu'ont en vue Odon Rigaud (cf. D. Lottin, in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1929, p. 86, l. 90), Bonaventure (d. 34, a. 1, q. 1), Albert le Grand (d. 34, a. 1), S. Thomas (d. 34, q. 1, a. 1), lorsqu'ils disent que selon quelques auteurs, les dons sont *in ratione*, les vertus *in voluntate*. — On trouve chez Rupert de Deutz cette idée que chaque don est déjà la sagesse puisqu'il en est un degré (*De Trinit.*, de Spiritu So II, 21 (PL 167, 1628).

(195) *In sent.* III, d. 35 passim ; *In Isaiam* XI (*Opera*, éd. Vivès, 18, 742).

(196) *2a-2ae*, q. 45, a. 3. 5 et 6 ad 3, pour la sagesse ; q. 8, a. 3 et 6 ad 3, pour l'intelligence ; q. 9, a. 3 et 4 ad 3, pour la science. Dans le traité des deux formes de vie (2-2, 179 182) les dons n'interviennent pas.

rentement avec la sophia hellénique (197). Dans la ligne de l'intellectualisme thomiste, cette nuance sera sensible, et elle fera contraste avec l'affectivisme bonaventurien, selon lequel contemplation et sagesse sont plus affaire d'amour que d'intelligence (198). Parfois aussi l'idée de contemplation se fait accueillante à celles de vision prophétique, ou de connaissance par voie de révélation divine, ou seulement de pénétration des sens cachés de l'Ecriture. Alors la « sagesse » et l' « intelligence » du septénaire des « dons » ne se distinguent plus des charismes (*donationes*) dont il est question dans *Rom.* XII, 6 ss. et 1 *Cor.* XII, 8 ss. Ce sont des prérogatives accordées à quelques serviteurs de Dieu et qui les différencient du commun. Jacques de Vitry paraît adopter ce point de vue quant à la sagesse, dans sa Vie de sainte Marie d'Oignies (199), en opposition avec l'enseignement très ferme de saint Thomas (200). Pareillement Ernald de Bonneval, quant à l'intelligence (201); Rupert de Deutz, quant à l'une et à l'autre (202). — Il faut noter, d'ailleurs, que la démarcation avait toujours été assez indécise entre « dons » et « charismes ». Du moins citerait-on facilement un grand nombre d'auteurs, depuis saint Justin jusqu'à la *Glossa ordinaria,* qui ne semblent guère établir de distinction entre les deux catégories (203). Le

(197) Ainsi 2-2, 45, 2, corp. et ad 2.

(198) Voir, dans le *Dict. de spir. chrét.*, l'article *Bonaventure* dû au P. E. Longpré, col. 1825.

(199) *Acta SS.*,23 juin (éd. Palmé, V, 566 ss.).

(200) 2-2, 45, 5, corp et ad 1. Cf. 8, 4 ad 1 et 3.

(201) *Libellus de donis Sp. S*[i], c. 1 (PL 189, 1591-2). D'après cet auteur, la sagesse, en tant que commune, est plutôt d'ordre pratique que d'ordre contemplatif. Un autre ouvrage d'Ernald rapproche de manière significative les « gratiarum divisiones » de 1 *Cor.* XII, 4 et les sept dons du septénaire.

(202) *De Trinit.*, De Spiritu S°, ll. II et III De Sap., et l. IV, De int. (PL 167, 1605 ss. 1671 ss.).

(203) Justin, *Dial.*, 39 et 87 (PG 6, 560 BC, 684); Tertullien, *Adv. Marc.* V, 8 (PL 2 489-90); Irénée, *Adv. haer.* III, 17 et 24 (PG 7, 929 s. 966 BC); Origène, *In Jerem.* hom. 8, 5 (PG 13, 344); Chrysostome, *In ps.* 44, 2-3 (PG 55, 186): Ps-Chrysostome, *Hom. de Sp. S°*, 3-4 (PG 52, 817 A-9 A); Jérome, *In Joel.* II, 28 (PL 25, 978 AB; cf. 975 D s.); [Augustin, *Ad Simplic.* II, 1, 8 (PL 40, 136 A), et Cassien, *Coll.* 2, 1 (PL 49, 524 C): le mot *dona* appliqué aux charismes]; Cyrille d'Al., *In Isaiam* IV, 1 et XI, 2 (PG 70, 314-5): *In Joel.* II, 28 (PG 71, 377); *De adoratione in sp. et ver.*, 9 (68, 608); Théodoret, *In Is.* XI, 2 (PG 81, 313); *In Ep. ad Rom.* VIII, 15 (82, 134); *In 1 Cor.* (82, 322); Grégoire, *Mor. in Job.* 2, 56, 89-92 (PL 75, 597-9); [*In Ezech.* I, 5, 11 (PG 825): *dona* dit des charismes]; Isidore, *Sent.* I, 15, 5-9 (83, 569); Maxime le conf., *Quaest. ad Thal.* 29 (PG 90, 365); [Alcuin, *De fide SS. Trin.* 3, 22 (PL

P. Gardeil reconnait la chose pour ce qui est des Pères grecs, mais il eût pu élargir en dehors d'eux son observation (204).

Enfin dernière divergence et qui n'est pas la moindre : devant la question de savoir, si dons et vertus sont réalités d'ordre différent ou simples déterminations distinctes d'une seule et unique catégorie (205), les hommes du XIIe et du XIIIe siècles sont profondément divisés.

A la diversité des noms ils eussent certainement incliné, dans l'ensemble, à faire correspondre des choses différentes elles aussi. En spécialisant l'expression *Sp. S^i^ dona*, le succès du septénaire

101, 37-8), les charismes appelés *dona*] ; SCOT ERIUGÈNE, *De div. nat.* 2, 22 (PL 122, 563-6) ; *Glossa interlin.* sur *Rom.* XII, 6. — Aujourd'hui encore, dans le *Pontifical*, aux cérémonies de l'ordination des prêtres, le texte de la monition adressée par l'évêque aux ordinands (« Consecrandi filii dilectissimi ») emploie la formule *Sp. S^i^ dona* à propos de l'effusion de l'esprit prophétique sur les soixante-dix vieillards de *Num.* XI, 16-7 et 24-9. Et le texte continue : « Vos siquidem in septuaginta viris et senibus signati estis, si per Spiritum septiformem decalogum legis custodientes, probi et maturi in scientia similiter et opere eritis ». Cette monition ne semble pas antérieure au XIIIe s. ; mais elle est clairement attestée dans GUILLAUME DURAND, *Rationale*, II, 10, 4.

(204) *L. c.*, 1761. — Trouve-t-on vraiment chez Augustin « une distinction très nette des dons, qui relèvent de la charité, et des charismes, qui sont compatibles avec le péché » ? Le P. Gardeil renvoie là dessus au traité *Ad Simplicianum*, dont la note précédente a fait état comme dénommant les charismes *dona Sp. S^i^*. On a beau lire le texte d'Augustin : s'il y est affirmé que les charismes, la prophétie en particulier, sont séparables (et par conséquent distincts) de la charité, on n'y voit rien qui indique que l'auteur veuille les opposer sous ce rapport aux sept vertus d'Isaïe, dont il n'est même pas question

(205) Cette question n'apparaît dans la littérature théologique qu'aux environs de 1150. Elle n'est pas encore posée par le *De Sacram.* de HUGUES DE S. VICTOR (II, 13, 2 : PL 176, 527 A), ouvrage terminé vers 1135. Dans la *Summa sententiarum* (III, 17 : PL 176, 114 D) on lit par contre : « Inter dona et virtutes haec est differentia, quod... » [La différence envisagée est d'ailleurs de l'ordre d'une simple successivité *in eadem linea* : Dona sunt primi motus in corde, quasi quaedam semina virtutum »]. Cela est écrit vers 1140, car la *Summa* utilise le *De sacram.*, et elle est utilisée elle-même par un ouvrage certainement antérieur à mai 1141 (cf. L. OTT, *Vivianus von Prémontré...*, in *Scholastik*, 1939, 81 ss.; recension dans *Bull. de Théo. anc. et méd.* III, n. 950). Enfin avec les *Sentences* de PIERRE LOMBARD, achevées au début de 1152, le problème se formule dans les termes classiques que répèteront désormais tous les théologiens : « Nunc de septem donis Sp. S^i^ agendum est ; ubi prius considerandum est an haec dona virtutes sint » (III, d. 34 : PL 192, 823). Réponse : « Haec dona virtutes esse... Ambrosius ostendit ».

d'Isaïe conduisait à en donner une interprétation « réaliste ». Si les premières spéculations scolastiques ont été généralement retenues sur cette pente durant tout le XIIe siècle, c'est que le langage qu'avaient tenu les Pères en parlant des dons, n'invitait évidemment pas à distinguer ceux-ci de la catégorie des vertus mises en nous ou transformées par la grâce. Bien au contraire (206).

On enseigne donc, au début de la scolastique, *ou*, avec Pierre Lombard, que les dons ne diffèrent pas réellement des vertus (gratuites), *ou*, avec la *Summa sententiarum*, qu'ils en diffèrent comme la semence diffère du germe, représentant le côté *infus* de la vertu ; et cette seconde manière de parler n'exprime pas, au fond, une conception différente de la première (207).

Peu à peu, cependant, un travail va se faire dans les esprits. On se souvient que Hugues de Saint-Victor, perfectionnant, dans ses *Cinq septaines* la mise en parallèle des dons et des béatitudes imaginée jadis par Augustin, et dédoublant, dans ce que nous appelons les « béatitudes », la *virtus* et la *benedictio* (pauvreté, vision de Dieu, etc.), obtenait par là, à côte de la septaine des dons une septaine de « vertus » : à savoir les vertus évangéliques, rendues possibles, d'après son schéma, grâce au remède apporté par les sept dons aux *septem vitia principalia*. Nous avons observé à ce propos que le seul fait d'opposer ainsi aux dons une certaine série de vertus, était de nature à suggérer la distinction réelle des deux catégories (208). Nous pouvons ajouter maintenant qu'à l'innovation de Hugues se rattachent, non seulement l'idée exprimée dans la *Summa sententiarum* (dons, semences des vertus), mais cette autre idée admise par plusieurs au XIIIe siècle, que le rôle des dons est de *remédier* ou de *faire résister* au mal, tandis que les vertus font positivement bien agir : d'où l'on tirera que les dons sont *in adjutorium virtutum*, et qu'ils font agir *expedite*, la vertu faisant agir *recte*.

Aux environs de 1215, la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre

(206) Voir surtout pp. 142 et 151-2, notes 76 ss., 101 ss.

(207) A ce point de notre travail, nous supposons connue du lecteur l'étude capitale de D. LOTTIN signalée plus haut (note 2, première référence). Un résumé en a été donné dans le *Bull. de Théo. anc. et méd.*, I, n. 84. Cette étude doit trouver place prochainement, encore enrichie sans doute, dans un des volumes à venir de l'ouvrage en cours de publication *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* (Louvain, Abbaye du Mont-César). — Utile aussi, quoique moins indispensable, est le livre de T. BOECKL, *Die sieben Gaben des heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theo. des 13 und 14 Iahrhunderts*, Freiburg in Br., 1931. A consulter également : J. BONNEFOY, *Le S. Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, Paris, 1929, 2e partie, pp. 79-136.

(208) P. 155, note 124.

n'a pas encore tiré cela du *De quinque septenis*. Elle s'en tient, ou peu s'en faut, à la position de Pierre Lombard. C'est une quinzaine d'années après, vers 1230, que la *Summa de bono* du chancelier Philippe oriente l'enseignement parisien vers la distinction réelle, à partir de considérations dont nous venons d'esquisser la genèse.

On se tromperait néanmoins du tout au tout, si l'on croyait que l'accord se trouve désormais réalisé. Il l'est si peu que vers le temps où Philippe rédige sa Somme, après en avoir sans doute enseigné oralement la doctrine, le nouvel évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne, lui aussi ancien maître de l'Université, déclare en termes formels dans son *De virtutibus* qu'il ne voit aucun lien entre la Tradition proprement dite et cette thèse de la distinction réelle, pure construction dialectique (209).

De fait, pour assigner un fondement à la distinction qu'ils établissent entre la catégorie des vertus (non plus seulement les vertus des béatitudes, mais toutes les vertus) et ces dons que saint Augustin et saint Grégoire appelaient des *virtutes*, les théologiens dont Guillaume d'Auvergne critique les vues, doivent recourir à des raisonnements subtils bien incapables de rallier tous les suffrages. Ils s'en rendent compte eux-mêmes. « Difficile est differentiam assignare », avoue Jacques de Vitry, un homme de la génération du chancelier Philippe (210) ; et à la génération suivante, Simon de Hinton écrit dans sa Somme, vers 1250 : « Omnium fere opinio est, quod dona non sunt virtutes ; sed differentiam assignando, magna est diversitas » (211). Sur quoi l'on peut remarquer que, si la seconde assertion est indubitable, comme suffirait à le montrer la série des avis divergents qu'énumère, par exemple, un saint Thomas (212), la première formule, au contraire — « omnium fere opinio est » — appelle les plus fortes réserves, ou demande du moins à être bien

(209) Philippe, chancelier de l'Université depuis 1218, compose sa Somme aux environs de l'année 1230. Il mourra en 1236. (Voir P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe s.*, I, 1933). Guillaume débute dans l'épiscopat en avril 1228, et c'est après cette date que se situe la partie de son *De virtutibus* où il traite des dons (chap. XI, seconde moitié ; *Opera*, Orléans, 1674, I, 143 a). Cf. J. Kramp, *Des Wilhelm von Auv. Magisterium divinale*, in *Gregorianum*, 1921, 78. Une citation du P. Gardeil, (*l. c.*, 1770-1) permet de se rendre compte de la postion très réfléchie et très ferme prise par l'évêque de Paris, un des plus grands penseurs du M. A. au jugement de Grabmann (*Die Gesch. der Kath. Theo.*, Freiburg i. Br., 1933, 60).

(210) *Deuxième sermon pour la Pentecôte* : cf. *Sermones*, Anvers, 1575, p. 582.

(211) Tr. VI, De septem donis ; inter Geronii *Opera*, I, 309.

(212) *In Sent.* III, d. 34, q. 1, a 1 ; 1a-2ae, 68, 1.

entendue. L'*opinion* comporte des nuances. Si parfois, la faiblesse des preuves ne l'empêche pas de prendre parti sans hésiter, d'autres fois, Dieu merci, en présence d'une pluralité d'arguments exclusifs les uns des autres et dont aucun n'est démonstratif, elle n'ose, par prudence, s'engager à fond. Comment ne pas supposer que telle fût précisément, dans l'espèce, l'attitude d'esprit de Simon de Hinton, quand on le voit se garder de faire un choix personnel entre les diverses raisons, alléguées par les sententiaires et les sommistes, de distinguer dons et vertus ? Est-ce adhérer bien fermement à une thèse, que de rapporter, sans plus, les considérations sur lesquelles d'autres l'appuient ?

Ce qui est sûr, c'est que le prédécesseur de Simon dans la chaire dominicaine de l'Université d'Oxford, Richard Fishacre, témoigne, lui, de très peu de conviction. Il n'affirme pas, il se contente de proposer. « Ego dico — non tamen assero sed sine praejudicio melioris sententiae — quod differunt virtutes et dona » (213).

Certes, le prestige dont jouira bientôt saint Thomas, ralliera dans la suite à son point de vue propre un nombre imposant de théologiens, surtout naturellement dans sa famille religieuse. Toutefois, avant que s'achève le XIIIe siècle, Duns Scot aura repris la position de Pierre Lombard et de Guillaume d'Auvergne (214), position qui à travers tout le moyen-âge restera celle de son école, deviendra même, à l'entrée des temps modernes, celle de saint François de Sales (215). Ainsi, sur ce point important de la distinction réelle des vertus et des dons, l'accord ne se sera jamais fait.

*
* *

En conclusion de son enquête patristique relativement à notre sujet, le P. Gardeil se croyait en droit d'écrire, dans le *Dictionnaire de Théologie* : « Nous ne pouvons admettre que la doctrine des sept dons, aujourd'hui commune dans toute l'Eglise et officiellement enseignée, catholique en un mot, soit une pure construction de la spéculation théologique brodant sur un fond de données vaguement révélées. La suite de témoignages que nous avons enregistrés, semble bien plutôt nous faire assister au développement d'une doctrine, secondaire à la vérité, mais appartenant à la tradition primitive, au

(213) *In Sent.* III, d. 34 (dans Boeckl, *l. c.*, 92, n. 48).

(214) *In Sent.* III, d. 34, q. unica.

(215) Les dons du Saint Esprit « ne sont pas seulement inséparables de la charité, ainsi, toutes choses bien considérées et à proprement parler, ils sont les principales vertus, propriétés et qualités de la charité ». *Tr. de l'amour de Dieu*, XI, 15 (éd. d'Annecy, VI, 291). Cf. XI, 19 sub fine (307-8).

moins implicitement » (216). — Curieuse conclusion d'une enquête féconde en surprises. Est-ce le sentiment d'avoir aidé parfois la vérité à se faire jour ? Après tous les témoignages enregistrés chez les Pères, « il semble » seulement à l'auteur que son étude l'a mis en présence d'un contenu « implicite » de la tradition primitive !

Autant, il est vrai, l'affirmation se fait modeste en ce qui concerne la portée littérairement perceptible des témoignages anciens, autant elle s'accentue pour mettre hors de discussion le caractère actuellement « traditionnel » de la doctrine : « doctrine aujourd'hui commune dans toute l'Eglise et officiellement enseignée, catholique en un mot ». Mais c'est là, il faut le dire, un point des plus contestables, s'il s'agit du moins — comme on n'en peut douter — de la doctrine des sept dons telle que l'a conçue saint Thomas, en divergence bien accusée avec les autres conceptions entre lesquelles nous savons que se sont partagés les docteurs. De cette doctrine-là, il convient d'affirmer assurément qu'elle est vénérable, représentant la pensée d'un saint dont l'autorité est grande dans l'Eglise. Mais ce n'est tout de même qu'une doctrine d'école ; une doctrine venue trop tard et trop persévéramment tenue en échec depuis qu'elle s'est exprimée, pour qu'on puisse la qualifier de « commune » et de « catholique » au sens fort du mot.

Je sais bien que cette doctrine thomiste se trouve avoir été esquissée, en termes d'ailleurs très brefs et généraux dans un paragraphe de l'encyclique de Léon XIII consacré à la dévotion au Saint-Esprit, *Divinum illud munus* (217). Et je n'oublie pas que le regretté P. de Guibert, qui possédait, à un degré remarquable, le don d'apprécier les documents ecclésiastiques, inclinait fort à reconnaître en celui-ci une manifestation du « magistère ordinaire » de l'Eglise (218). Mais il paraît assez manifeste que l'éminent théologien a été victime, en l'occurrence, d'une certaine illusion où il était — comme le P. Gardeil lui-même, et en partie à cause de lui — relativement aux antécédents patristiques de la doctrine en question. De même qu'en présence d'un enseignement bien net du Magistère, le théologien incline à en retrouver les germes dans la tradition primitive, parce qu'il sait qu'à aucun moment de l'histoire doctrinale de l'Eglise n'a pu se produire une innovation absolue ; de même, en sens inverse, s'il croit une certaine doctrine réellement fondée en tradition, il verra volontiers dans les documents pontificaux qui y

(216) *L. c.*, col. 1766.

(217) Enc. du 9 mai 1897, § Hoc amplius ; cf. LEONIS XIII. *Allocutiones, Epistolae...*, éd. Desclée De Br., VII, 29.

(218) *Etudes de Théo. mystique*, 1930, 162 ; RAM, 1933, 13 ss.; *Theo. spiritualis asc. et myst.*, 1937, 133 ss.; *Leçons de th. spir.*, 1943, I, 269.

touchent, fût-ce tout à fait en passant, l'expression authentique du Magistère au moins ordinaire. Tel me paraît avoir été le cas pour le P. de Guibert, en ce qui concerne le court paragraphe de l'encyclique *Divinum illud munus* relatif à la doctrine des dons. Mieux au fait de l'histoire vraie de cette doctrine, le savant Père n'eût même pas eu l'idée de voir dans l'encyclique de Léon XIII autre chose que ce qu'y voient de très estimables théologiens : à savoir un document de caractère surtout parénétique, analogue à tant de lettres du même pape, dictées par la piété et le zèle, et dont ce n'est que le thème général qui est à considérer comme enseignement proprement dit.

Il est certain, en tous cas, que si Léon XIII avait voulu « enseigner officiellement » et donner comme seule « catholique » désormais une doctrine contredite, non seulement par saint François de Sales, mais aussi par Scot et un très grand nombre de scotistes, il n'eût pas manqué — disons mieux — il n'eût pu manquer de faire connaître sans obscurité ni équivoque son intention de déroger à la liberté d'opinion, en possession quant à ce point depuis toujours. Le grand pape n'a rien signifié de tel : pas plus que, traitant du rosaire dans l'encyclique *Supremi apostolatus* (1 sept. 1883), et y faisant remonter cette dévotion à saint Dominique en personne, il n'a prétendu par là imposer silence aux historiens, de par son autorité de chef de l'Eglise.

Quand nous résignerons-nous à ne pas devancer l'autorité pontificale dans la canonisation des opinions qui nous agréent ? Quand comprendrons-nous que nos plus savantes architectures doctrinales sont théologiquement sans intérêt, si elles n'expriment un fond de données traditionnelles ? Quand renoncerons-nous à mettre sur le même pied, dans nos systèmes, ce qui est développement vital du révélé et ce qui est apport purement humain, culturel ou philophique ?

Si l'essai qu'on vient de lire a quelque mérite, c'est sans doute celui de suggérer semblables réflexions, à propos d'un chapitre de théologie dont l'élaboration scolastique, aux XIIe et XIIIe siècle, n'a malheureusement pu mettre en œuvre que d'imparfaites données positives.

Faculté de Théologie de Lille.

Jacques de Blic, S. J.

COMPTES RENDUS

Joseph de Guibert, S. J. — *Leçons de théologie spirituelle*, tome Ier. — Toulouse, Apostolat de la Prière, 9, rue Montplaisir, 1943, VIII-410 pages in-8°. Prix : 150 fr.

Les lecteurs de cette revue n'ont pas besoin qu'on leur recommande l'ouvrage magistral du P. de Guibert ; ils l'ont lu et ils savent l'apprécier. La Revue, longtemps interrompue par la guerre, n'a pu rendre compte plus tôt de ce beau livre ; elle m'a fait l'honneur de me le demander ; je suis heureux de rendre au maître que nous regrettons cet humble hommage (1).

Ces leçons étaient attendues par tous ceux qu'intéresse la théologie spirituelle ; tous connaissaient la vaste et sûre érudition du maître : ils goûtaient plus encore sa clairvoyance, son équité, la pénétratien et la modération de son jugement ; ils sont heureux de retrouver dans ces *Leçons* ces dons si rarement unis ; leur ensemble répand sur l'œuvre entière une lumière qui ne blesse jamais mais qui apaise et qui charme.

(1) Dans ce compte rendu, je me suis attaché de préférence aux questions dont l'importance est plus grande ou la solution plus contestée. Je tiens à compléter ces brèves notices par un aperçu d'ensemble qui fasse saisir la construction de ce livre.

Des trois parties que l'auteur y distingue, la première (p. 9-124) est une « introduction à l'étude de la théologie spirituelle » ; on y étudie la nature de la théologie spirituelle, sa méthode, et son histoire, de l'époque patristique jusqu'à nos jours. Elle se termine par la considération de la diversité des écoles et de l'unité de la spiritualité catholique.

La deuxième partie (p. 125-227) a pour objet « la perfection chrétienne », ses relations avec la charité, les vertus, les conseils, l'union à Dieu et au Christ, l'imitation de Dieu et du Christ, la croix, la conformité à la volonté de Dieu, et enfin le désir de la perfection.

La troisième partie est consacrée aux facteurs de la perfection (p, 228-393) : d'abord le donné, soit commun, soit individuel ; puis l'action de Dieu et l'action diabolique ; le discernement des esprits : la sainte Vierge, les anges et les saints ; le milieu humain ; enfin la direction spirituelle et l'amitié spirituelle.

Dès la première partie, on remarque cette finesse et cette sûreté de jugement dans l'étude des « écoles spirituelles » (p. 108-124); d'où viennent les différences qui les distinguent? On les attribue souvent aux divergences des écoles théologiques ; cette explication est séduisante, mais est contredite par l'histoire : la spiritualité dominicaine a été déterminée par la forme de sainteté de saint Dominique, par la mission qu'il a donnée à son ordre ; les enseignements de Jourdain de Saxe et d'Humbert de Romans auront déjà fixé les traits propres de la spiritualité de l'ordre lorsqu'à la fin du XIII[e] siècle on pourra commencer à parler d'une école théologique dominicaine formée autour de saint Thomas ; pour les franciscains, la chose est encore plus sensible ; « pour les jésuites, il suffira de rappeler que les *Exercices* étaient imprimés en 1548, les *Constitutions*, en 1558, tandis que la *Concordia* de Molina le fut seulement en 1588 » (p. 111). La différence des spiritualités tiendra au dosage des éléments spirituels qui se soutiennent et se font équilibre : « La joyeuse liberté de la piété franciscaine est inséparable de la rigide pauvreté des Frères Mineurs » ; si saint Ignace impose moins de mortification extérieure, il doit être plus exigeant en fait d'abnégation et d'obéissance (p. 116). Le fondateur lui-même, conduit et inspiré par Dieu, a fait, dans sa vie personnelle et dans la formation de ses premiers compagnons, l'expérience de la spiritualite la mieux adaptée à la fin à laquelle Dieu l'appelait. On reconnaîtra donc, dans ces spécifications diverses, beaucoup moins les conséquences des spéculations humaines que les fruits des grâces de Dieu ; et cette conclusion impose au directeur un grand respect de ces spiritualités.

Dans l'étude de la perfection, une question se pose qui provoque entre les théologiens un désaccord : quand on veut apprécier la perfection d'une vie, doit on tenir plus grand compte du don habituel ou des actes? un religieux jadis fervent qui, sans commettre aucune faute mortelle, est tombé dans la tiédeur, est-il plus parfait qu'un nouveau converti, pauvre en vertus acquises, mais dont les actes sont actuellement bien plus fervents? Le P. de Guibert, après avoir mis en lumière les différents aspects du problème, pose cette règle pratique, sur laquelle on peut s'accorder : « La vie d'un chrétien sera d'autant plus parfaite que la charité, possédé déjà habituellement à un degré plus élevé, produira ou inspirera ses actes libres d'une façon plus universelle, plus actuelle et plus intense » (p. 145).

L'étude de l'union à Dieu complète, par quelques précisions nouvelles, l'étude de la perfection : « L'union à Dieu par les grâces de contemplation infuse ne rend pas l'homme plus parfait par elle-même et du seul fait que ces grâces sont infuses dans l'âme, mais elles l'aident puissamment à faire des actes de charité très intenses qui, eux, le feront plus parfait ; c'est uniquement par la libre adhé-

sion de sa foi aux lumières reçues et uniquement par le libre acte d'amour repondant à Dieu qui l'attire, que l'homme devient véritablement plus parfait » (p. 179).

L'union du chrétien au Christ s'éclaire de tout ce qui a été dit de la perfection, puisque « dans l'ordre présent la grâce sanctifiante ne nous unit à Dieu que par le Christ et dans le Christ » (p. 184). Doit-on, par delà l'union au Christ, reconnaître une grâce plus haute d'identification ? L'union peut croître toujours et devenir plus consciente ; « mais, si haute que puisse être l'ascension de l'âme, cette identification restera toujours celle même qu'avait établie la grâce sanctifiante dès le premier moment ; il ne s'établira pas entre l'âme et le Christ de rapport d'un ordre nouveau » (p. 186). Pour parvenir à l'union au Christ, faut-il attacher plus de prix à la grâce sacramentelle ou à l'effort moral d'imitation ? La question est pour nous insoluble : « les éléments font complètement défaut pour en décider... la seule chose certaine et à maintenir ici, c'est la nécessité, pour croître en perfection, de l'imitation du Christ aussi bien que de la participation à son action sacramentelle en nous » (p. 198).

Dans la poursuite de la perfection, il faut toujours désirer progresser et s'y efforcer ; mais peut-on faire le point ? S'il s'agit de certains défauts extérieurs, ce contrôle précis est facile et nécessaire; l'examen particulier l'assure ; mais il en va tout autrement quand il s'agit « de la perfection en général, de l'empire de la charité en nous » ; Dieu veut donc « que nous ne nous rendions pas compte, sinon d'une façon fort large, des progrès que nous faisons pour l'essentiel de notre perfection » ; c'est une épreuve, mais c'est une grâce qui rend l'humilité plus sincère et plus profonde (p. 221).

Dieu nous maintient dans l'obscurité, mais il nous y guide ; Léon XIII attire l'attention du chrétien sur « ces avertissement et ces invitations calées que l'instinct du Saint Esprit excite de temps en temps dans les esprits et dans les cœurs » (p. 360) ; nous devons aimer cette dépendance et être attentifs à ces motions discrètes. Cette docilité nous est rendue facile par les dons du Saint-Esprit ; ces dons, nous dit Léon XIII, ont une telle efficacité que ce sont eux qui conduisent l'homme au sommet de la sainteté » (p. 268). Les dons aident l'âme à recevoir les inspirations du Saint Esprit; ils secondent ainsi l'exercice des vertus théologales ; la sagesse, par exemple, l'exercice de la charité ; « rien, en effet n'est au-dessus de la charité et on ne saurait, par conséquent, penser à un acte du don de sagesse qui serait supérieur à l'acte de charité ; mais on conçoit parfaitement un exercice de la charité rendu plus parfait par les inspirations que le don a fait recevoir plus docilement » (p. 273).

Si l'on entend par vie mystique « toute vie dans laquelle la conduite du Saint-Esprit, par ses inspirations reçues grâce aux dons,

devient de plus en plus habituelle, il est bien clair qu'une vie sera d'autant plus mystique que les dons du Saint-Esprit auront une part plus considérable dans son développement ; dons qui, du reste, pourront n'être pas en première ligne ceux de sagesse et d'intelligence » (p. 277).

L'emploi des méthodes de prière ou d'examen est souvent utile, surtout aux commençants, mais peut parfois devenir une charge. Si nous ne sentons pas une motion nette de la grâce, il est sage de s'aider de ces secours qu'une longue expérience spirituelle nous recommande ; et s'il s'agit d'un directeur, il devra dans ses conseils être prudent et réservé : « il y a autant de danger à inspirer plus ou moins inconsciemment le dédain des méthodes dont soi-même on se passe facilement, à des âmes pour qui elles seraient indispensables, qu'à vouloir emprisonner les âmes des autres dans des méthodes dont on se trouve soi-même fort bien » (p. 350).

La prudence et le tact est plus nécessaire encore au confesseur qui s'aperçoit que le conseil qu'il donne entre en conflit avec la direction du supérieur. Le confesseur peut avoir de son pénitent une connaissance plus intime ; « mais en revanche, le supérieur qui vit en contact continuel avec son inférieur, peut savoir beaucoup de circonstances importantes, ignorées du confesseur » ; il peut aussi mieux comprendre les exigences de sa règle. Toutes ces considérations imposent au confesseur la plus grande prudence et discrétion (p. 358).

J'ai tenu à relever les solutions de ces divers cas de conscience pour faire sentir au lecteur la clairvoyance et le tact du directeur. De ce point de vue, je signale tout particulièrement le dernier chapipitre, sur les amitiés spirituelles. « Le chapitre des amitiés spirituelles est certainement un des plus beaux et des plus délicieux dans l'histoire de la sainteté catholique... D'un autre côté on ne connaît que trop les chutes lamentables auxquelles ont plus d'une fois abouti... des amitiés d'abord toutes spirituelles » (p. 381-383). L'auteur n'envisage pas ici ces chutes ; il considère l'amitié dans son rapport à la perfection qu'elle peut soit soutenir, soit menacer. Ainsi que l'a remarqué saint François de Sales, le jugement sera différent, selon qu'il s'agira de chrétiens vivant dans le monde ou de religieux vivant en communauté : dans le premier cas, l'amitié sera un soutien utile et, parfois, indispensable ; le religieux, au contraire, devra trouver dans sa communauté l'appui dont il a besoin pour tendre à la perfection ; si cependant la communauté était peu fervente ou peu régulière, l'amitié pourrait être très profitable à ceux qu'elle rapproche et même à la communauté tout entière. Même dans une communauté fervente, « une amitié se tenant sur un plan franchement spirituel et dans les limites de la discrétion et de

l'obéissance, pourra plus d'une fois être un puissant secours », mais il faudra prendre soin d'en affirmer et d'en développer le caractère spirituel en proportion avec le but de la vie religieuse (p. 390).

Le lecteur me pardonnera la longueur de ce compte rendu : ce livre est de ceux qu'on ne ferme qu'à regret et auxquels on aime à revenir ; on y admire la science du maître, servie par une érudition très étendue et un jugement toujours équitable et bienveillant ; on y goûte plus encore l'expérience du directeur, fruit d'un ministère sacerdotal qui n'a cherché que la gloire de Dieu et le bien des âmes, et qui, profondément, lentement, a formé le jugement du moraliste; mais ce qui touche le plus dans ce livre c'est le souci constant de la perfection du chrétien ; elle a coûté trop cher au Christ pour qu'un prêtre puisse lui être indifférent et ne pas consacrer tous ses efforts à entraîner les hommes vers Celui qui est mort pour eux et qui les appelle.

Jules Lebreton.

Gustave Thils. — *Nature et spiritualité du clergé diocésain.* — Desclée De Brouwer, 1946, 411 pages.

Abbé Georges Lemaître. — *Notre Sacerdoce*, préface de S.E. Mgr Guerry, archevêque-coadjuteur de Cambrai. — Paris, Desclée De Brouwer, 1945, 260 pages.

A. C. Martimort. — *De l'évêque*, préface de S. E. le cardinal Saliège, archevêque de Toulouse, col. Clarté-Dieu. Paris, édit. du Cerf, 1946, 72 pages.

I. — L'ouvrage de M. Gustave Thils est un témoignage important de l'effort tenté par le clergé diocésain pour définir une spiritualité qui lui soit adaptée. Cette synthèse substantielle, solidement informée, est d'une lecture agréable, stimulante, bien capable d'aider les prêtres de nos paroisses à organiser le travail de leur sanctification.

L'auteur, sans vouloir établir une nouvelle « école de spiritualité », cherche cependant à construire, sur le modèle des écoles classiques, une doctrine de vie propre au clergé diocésain. Il en décèle le principe dans le « moment historique » où se forment ces collèges d'anciens groupés autour de leurs évêques et désignés par les apôtres pour « paître l'Eglise de Dieu ». C'est de cette mission apostolique que découlent, selon lui, les valeurs dogmatiques, morales et ascétiques particulièrement aptes à sanctifier le prêtre en resserrant ses liens avec l'évêque à la mission duquel il participe essentiellement : il est l'instrument visible de la rédemption auprès d'un petit groupe

de fidèles. Sa vertu propre est la charité pastorale qui doit informer toutes ses activités. Telle est la voie de perfection du prêtre diocésain. Son devoir d'état suffit à réaliser pleinement son sacerdoce. Il n'a pas à chercher ailleurs une ascèse étrangère à ses obligations strictes vis-à-vis de son évêque et de ses ouailles.

On reconnaît dans cette manière de voir une parenté étroite avec la pensée de M. le chanoine Masure, auteur d'un petit livre retentissant : *De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain* (Paris, Bloud et Gay, 1938).

Le distingué professeur de Malines, il est vrai, n'entre point sans réserve dans le sillage de son confrère lillois. Il n'a pas retenu l'expression si discutable de « sacerdoce diocésain ». Il se refuse (p. 226-227) à reconnaître dans l'exercice du pouvoir d'ordre un lien sacramentel entre le prêtre et son évêque, il hésite à affirmer que le prêtre participe à la « sainteté » de son ordinaire.

On regrette, cependant, qu'il ait cédé à des préventions opposant, sinon le sacerdoce en lui-même, dn moins le clergé diocésain au clergé régulier. *La Nouvelle Revue théologique* dans son n° de mars-avril 1946 a montré quelles confusions entraînait le souci arbitraire d'écarter de l'idéal sacerdotal du clergé diocésain certains moyens empruntés à la vie religieuse et notamment la pratique des trois conseils évangéliques objets de la profession religieuse.

L'ouvrage de M. Thils n'intéressera pas moins vivement quiconque se préoccupe de donner à l'apostolat son véritable sens spirituel. La formule qui lui paraît synthétiser le mieux la nature de cette activité sacerdotale est celle par laquelle le P. Jérôme Nadal caractérisait S. Ignace : in actione contemplativus.

D'autres lui préféreront la définition de la vie mixte proposée par S. Thomas : contemplata aliis tradere. Mais qu'importe la formule pourvu qu'elle mette en garde contre les dangers d'un activisme sans âme et sans profondeur. L'auteur, en analysant profondément les rapports de l'action et de la contemplation, dégage avec force l'élément théologal dont doit se nourrir et se spécifier la charité pastorale. Nous retrouvons bien là la veine spirituelle déjà si heureusement exploitée par le Cardinal Mercier et dont M. Thils vient, à son tour, de nous révéler la richesse.

II. — M. l'abbé Lemaître, lui aussi, s'applique à mieux nous faire goûter la grâce de « notre sacerdoce ». Comme M. Thils, il s'adresse spécialement au clergé diocésain. Mais les perspectives qu'il nous ouvre, l'esprit dont il s'inspire, sont sensiblement différents de l'ouvrage que nous venons d'analyser.

Ce n'est pas de sa mission apostolique que l'auteur dégage les responsabilités du prêtre diocésain ni les traits essentiels de sa spiritualité.

Fidèle à la tradition de S. Thomas, du Concile de Trente, du Pontifical, des encycliques des Papes, il voit dans le pouvoir de consacrer le corps réel du Christ la racine de toutes ses obligations comme de toutes ses prérogatives. Les devoirs qui le mettent au service du Corps mystique découlent de sa participation à la médiation du Sauveur objectivée dans sa fonction eucharistique. Il était bon de souligner cette valeur foncière du sacerdoce comme tel. En face des conceptions récentes, dont nous avons relevé l'écho ci-dessus, M. Lemaître se pose en champion de l'unité du sacerdoce et chacun appréciera cette attitude en un temps où l'Eglise travaille à grouper toutes ses forces : n'importe-t-il pas de favoriser entre tous les ouvriers apostoliques l'entr'aide mutuelle la plus compréhensive?

Par ailleurs, l'auteur est trop averti des besoins particuliers du clergé diocésain pour ne point y chercher le meilleur remède.

Lui aussi reconnaît qu'une plus profonde intelligence des rapports qui unissent les prêtres à leur évêque constitue pour eux un moyen essentiel de sanctification. A la suite de S. Thomas, il voit dans le Pontife le médiateur par excellence, fort de la triple autorité qui fait de lui un prêtre, un prophète et un roi. Le prêtre ne remplira donc la médiation qui lui est propre que dans la dépendance de l'évêque en qui il reconnaît un chef et un père. M. Lemaître insiste à bon droit sur le caractère familial de la structure hiérarchique de l'Eglise. Il n'en maintient pas moins fermement les limites quand il souligne la valeur absolue du pouvoir d'ordre dont est revêtu le prêtre à l'autel. Aucun lien de subordination, aucune délégation de l'évêque n'explique la puissance qui l'habilite à consacrer le pain eucharistique.

Par contre, en tout ce qui l'attache au service du corps mystique un réseau étroit de dépendances le subordonne à la juridiction épiscopale. Le tableau idéal que trace S. Ignace d'Antioche de la communauté chrétienne primitive nous montre à quel point cette structure canonique demande à être vivifiée par la charité, vraie source de cet esprit communautaire dont nous voyons aujourd'hui se rénover la faveur et les bienfaits.

L'évêque agit sur ses prêtres comme il agit sur tout son peuple : il en est par état le « sanctificateur », *perfector*. Ce point de vue, que S. Thomas a admirablement mis en lumière quand il compare l'état religieux et l'épiscopat, M. Lemaître le développe avec prédilection. La plénitude de perfection que l'évêque a reçue le consacre essentiellement au salut des âmes : il se doit de la communiquer et tous ses pouvoirs d'ordre et de juridiction trouvent là, en définitive, leur finalité. Le Droit Canon ne fait que détailler cette obligation primordiale quand il prescrit le soin particulier que les évêques doivent avoir de leurs prêtres. Ces pages nuancées et pleines font ressortir

l'importance de cette « dévotion à l'évêque » dans laquelle les prêtres communautaires trouvent aujourd'hui l'aliment substantiel de leur ascèse.

Cette action sanctificatrice de l'évêque n'est cependant pas sans limites. Il n'est pas seul à l'exercer. Le Pape et l'Esprit-Saint ont également à se faire entendre : le for interne échappe de droit à l'autorité épiscopale et pratiquement l'évêque ne doit-il pas se décharger sur des intermédiaires de la direction immédiate des individus? Ces nuances, ces réserves laissent ouverte la possibilité de trouver, hors du cadre strictement diocésain, des moyens de sanctification que nul n'a le droit de rejeter a priori.

Le « devoir d'état » reste, assurément, le moyen nécessaire de la sanctification personnelle. Mais, hors des strictes obligations de l'apostolat diocésain, il y a des formules en quelque sorte « brevetées » par l'Eglise. Ce sont celles que mettent à profit les religieux. La pratique des vœux constitue une ascèse organisée dont le secours peut être parfaitement adapté aux besoins personnels des prêtres dispersés dans les paroisses. Secours facultatifs, laissés au choix de chacun, à l'inspiration de l'Esprit-Saint, mais que personne n'a le droit de discréditer par avance.

Cet excellent traité est écrit avec l'émotion d'une âme sacerdotale profondément éprise de son idéal, très consciente des responsabilités qui en découlent, très avertie des obstacles qu'on y rencontre.

III. — Un essai, mais un essai dont le cardinal Saliège peut dire avec vérité : « J'ai lu ces pages sans effort et tout d'un trait tant j'y ai trouvé de charme et d'intérêt ». Le Bibliothécaire de l'Institut Catholique de Toulouse a travaillé judicieusement pour développer cette « dévotion à l'évêque », élément — et non des moindres — du renouveau spirituel de notre temps.

A partir de l'épiscopat, de son caractère missionnaire, M. Martimort esquisse une doctrine du sacerdoce qui correspond, dans ses grandes lignes, aux vues de M. le chanoine Masure et de M. G. Thils. Il souligne la valeur du pouvoir de juridiction et montre sa connexion avec le pouvoir d'ordre. Les cas où ces pouvoirs ne coïncident pas sont pour lui des exceptions qui ne doivent pas porter ombrage aux situations normales. Aussi, selon M. Martimort, l'évêque est-il d'abord responsable de l'apostolat et d'un apostolat de conquête bien différent de la simple administration d'une communauté. Il est ensuite juge et docteur de la foi. Enfin, il a rapport avec tous les sacrements ; de sa juridiction dépend la « licéité » de leur administration. M. Martimort fait remarquer avec raison que cette condition est essentielle pour que les sacrements restent des rites communautaires. Ils perdraient ce caractère si l'Eglise par sa hiérarchie n'en réglait l'usage.

L'auteur de cet opuscule est au courant des controverses récentes. Il laisse volontiers percer ses préférences. Il déplore qu'en dehors du traité canonique de D. Bouix sur l'épiscopat, on ne trouve guère de théologien qui ait abordé le sujet pour lui-même. Il ne faudrait cependant pas oublier les travaux que le Concile de Trente a suscités. La Bibliothèque de Sommervogel relève un certain nombre d'ouvrages qui sont bien à leur manière des *De episcopo*, par exemple le *De muneribus episcopalibus* de Laynez (1598) et, avant lui, le discours de Salmeron *De vera praelatorum forma*; du P. Gagliardi en 1607 *Opusculum de munere episcopali*; en 1618 l'*Instructio episcoporum* du P. Mancinelli, sans parler de l'*Admonitio* de S. Robert Bellarmin en 1612, ni du *De Officio episcopi* en deux livres du cardinal Gaspar Contarini († 1542), ni de l'exquise lettre de S. François de Sales à Mgr Fremiot sur l'obligation pour un évêque de prêcher au peuple. Quand M. Martimort nous donnera le résultat définitif de ses recherches, il n'est pas douteux qu'il aura trouvé dans tous ses précurseurs bien des éléments utiles à sa synthèse.

Michel Olphe-Galliard, S. J.

Notes sur l'oraison surnaturelle. Extrait des lettres du R. P. Louis-Etienne Rabussier. Préface de Mère Marie-Ignace Melin, Supérieure Générale de la Sainte-Famille du Sacré-Cœur, 1941.

En 1927, la RAM a publié *Quelques notes sur le mariage spirituel*, communiquées par le P. Louis-Etienne Rabussier, S. J., à Madame Cécile Bruyère, abbesse de Solesmes et auteur d'un célèbre ouvrage sur l'oraison. Ce document remarquable, reproduit en appendice de la présente édition, complète à souhait, les pages trop brèves consacrées dans sa *Vie* (Paris, Beauchesne, 1913) ou dans un opuscule de Ph. Mazoyer : *Une lyre sous la touche divine* (Paris, Lethielleux, 1932) à son oraison. Une expérience personnelle rare se reflète dans ces notes comme dans tous les extraits de lettres qui ont été groupées par la famille religieuse dont le Père était le fondateur et imprimées avec le *nihil obstat* du regretté Père de Guibert. De cette expérience on appréciera l'expression claire et précise, mise à la portée des âmes privilégiées que ce grand directeur guidait sur les cimes de la vie mystique.

Les directeurs recueilleront les sages observations et bien des conseils marqués au coin de la mesure. Les états passifs, leurs étapes et leurs épreuves se présentent sous des formes dont beaucoup ignorent la complexiié : « On trouve des directeurs qui tranchent trop

vite ce qu'ils ne connaissent pas, écrit le P. Rabussier (p. 13). Ils condamnent tout avant d'avoir rien entendu. Pour eux, tout est de Dieu ou tout est illusoire. De là, l'erreur de tant de personnes, même des prêtres, qui, une fois qu'ils ont vu qu'une extatique a connu un secret divin, jureraient volontiers que tout en elle est divin ; une fois qu'ils ont eu une preuve d'erreur, les mêmes jureraient que tout est faux, mauvais, diabolique. Non, jamais Dieu ne conduit les âmes avec ce fatalisme ». Précieux avertissement qui nous rappelle à quel point nature et surnature se compénètrent et alternent dans les mobiles d'une même conscience !

Le P. Rabussier pense que toutes les âmes sont appelées à la contemplation naturelle (nous dirions à la contemplation acquise ou mixte) si elles sont fidèles à la grâce. Quant à la contemplation proprement surnaturelle, il écrit : « Les âmes conduites par l'oraison passive ne sont pas plus saintes que d'autres pour cela, mais seulement si elles profitent mieux des grâces reçues ». Il ajoute : « Il n'est pas vrai de dire que toutes les âmes peuvent et doivent arriver à la contemplation extraordinaire. L'affirmer serait s'exposer à décourager beaucoup d'âmes... »

Cette gratuité du don de Dieu n'exclut cependant pas toute prédisposition naturelle, ce qui explique pour une part l'accueil très divers que la grâce trouve selon les individus. Le P. Rabussier a souligné l'importance de cette aptitude mystique, de cet « écho » produit par la motion divine dans les facultés inférieures : « Supposez qu'on puisse évaluer par degrés l'impulsion d'une grâce ; voici une grâce passive de dix degrés reçue par dix personnes y correspondant avec une fidélité égale, mais différente d'esprit, de tempérament, de cœur, etc... Cette grâce passive est, supposons-le, un sentiment de présence de Dieu, vrai prélude ou émanation d'union. Une personne donnera à cette grâce beaucoup d'écho, une autre moins, une autre pas assez et même pas du tout. Il faut retenir qu'une âme dont la nature a trop d'écho a besoin d'être dirigée prudemment ; elle ne sera jamais habile à diriger d'autres personnes dans cette oraison » (p. 29).

Très averti du « danger des voies extraordinaires » (ch. 3), le R. P. Rabussier excelle à maintenir les droits de l'humilité et de l'obéissance. Un chapitre sur « la préparation de la méditation » pour les âmes appelées à la contemplation surnaturelle, rédigé après un entretien avec le P. Ginhac, est un chef-d'œuvre de discrétion nuancée et adaptée.

Les différents degrés d'oraison sont l'occasion d'analyses finement observées. Le P. Rabussier insiste en particulier sur les dangers qui marquent les transitions. On n'est cependant pas obligé d'adopter toutes ses manières de voir. Il s'écarte, par exemple, de la

doctrine commune quand il définit l'extase, non par l'absorption en Dieu et l'aliénation des sens, mais par la suppression le la liberté (p. 92). Il en conclut que l'âme en extase ne mérite pas.

Ses pages maîtresses sont sans doute celles qu'il consacre au mariage spirituel. On ne peut qu'admirer l'aisance avec laquelle le P. Rabussier décrit les hauts mystères de l'union transformante. Sur le point d'insertion des grâces mystiques il s'exprime à peu près comme S. Jean de la Croix et l'appelle « la substance de l'âme, le fond, le sanctuaire de l'âme » distinct de ses facultés même supérieures. Il s'étend longuement sur les « souffrances dans l'oraison du mariage spirituel » (ch. 17) et complète utilement ce qu'en disent par allusion Ste Thérèse et S. Jean de la Croix.

Michel Olphe-Galliard, S. J.

M. Viller, S. J. — *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et mystique Doctrine et Histoire*. Fasc. IX *Chappuis-Chartreux*; Paris, Beauchesne, 1940, t. II, col. 497-752; fasc. X, *Chartreux-Clugny*, id. 1945, 753-1008.

Comme on le voit par ce simple titre, le *Dictionnaire de Spiritualité*, n'a pas suspendu sa publication ralentie seulement par suite des circonstances. Nous sommes heureux d'annoncer à nos lecteurs que cette publication non seulement va continuer mais même va accélérer, dans la mesure où cela dépend des directeurs, son rythme d'avant-guerre. En attendant voici plus de cinq cents colonnes très pleines consacrées à une minime partie de la lettre C. On y trouvera comme d'habitude des articles doctrinaux dont les plus importants sont les suivants : Charité (c. 508-691), article de 184 colonnes où les divers aspects historiques et dogmatiques sont envisagés dans l'ordre suivant : Ecriture Sainte, Pères, Haut Moyen-Age, grandes écoles théologiques, erreurs, la charité envers le prochain, synthèse dogmatique. Des noms comme ceux de F. Prat, M. Viller, F. de Lanversin, H. Monier-Vinard, P. Pourrat, Van Steenberghe, Heerinckx, Landgraf, de Romanis, Farges, Gillon, G. de Broglie, suffisent à attester à eux seuls la haute qualité de cette monographie. L'article Chasteté envisage successivement les rapports de cette vertu avec la perfection (R. Plus et A. Rayez) et ses données psychologigiques (A. Willwoll). Signalons encore les articles Charismes (X. Ducros), Clairvoyance spirituelle (P. Pourrat), Désir du Ciel (Cuttaz), Clémence (M. Noble), Cléricature (H. Mugniez), Clôture (Jombart et Viller). Pour l'histoire, outre les nombreuses colonnes de l'article Charité qui y sont consacrées, le travail le plus considé-

rable et l'un des plus neufs est celui de Dom Y. Gourdel sur les Chartreux exposant successivement la fondation de l'ordre, sa spiritualité, les travaux des chartreux sur la spiritualité (705-776). Parmi les monographies moins étendues, il faut signaler Chardon par le P. Florand, O. P., S. Charles Borromée par Mgr Castiglione, Chaumont par Mgr Debont, Dom Chautard par Dom Godefroy, J. Chevalier par L. Despresse, A. Chevrier par A. Ancel, Chézard de Matel par L. Cristiani, Ciboule par A. Combes, Cisneros par Dom Alamo, le Bx Claret par Aramendia, une victime des rouges espagnols, Claret de la Tonche par le P. Debongnie, le B. Claude La Colombière par le P. Monier-Vinard, le P. de Clorivière par le même; diverses monographies du regretté Dom Gougaud (cierges, cilice) et un travail très important du P. Wieger, sinologue bien connu, sur les croyances et les attitudes spirituelles de la Chine. Je laisse de côté nombre de notices moins importantes. Cette sèche analyse montre assez que les nouveaux fascicules ne le cèdent en rien aux précédents pour l'utilité et l'intérêt.

Ferdinand CAVALLERA, S. J.

CHRONIQUE

Le Révérend Père Joseph de Guibert.

Comme on le verra ultérieurement, la liste est longue de nos collaborateurs morts au cours des années 1940-1945, mais aucune perte ne pouvait nous être plus douloureuse que celle du fondateur même de la Revue, le Révérend Père Joseph de Guibert, S. J., décédé à Rome, le 23 mars 1942, des suites d'une opération. Cette revue était vraiment son œuvre. Il en avait longuement mûri le plan, au cours de la guerre 1914-1918. Il venait de passer volontairement du service auxiliaire au service armé pour pouvoir, en même temps qu'exercer les fonctions d'infirmier, se livrer au ministère sacerdotal, comme aumônier bénévole auprès des soldats français. Dans les Balkans, remontant avec ses hommes à travers la Macédoine et la Serbie vers le centre de l'Europe, il ne se laissait pas absorber par le travail présent mais songeait à l'avenir et se rendait compte de plus en plus clairement de la nécessité de créer une revue ayant exclusivement pour objet la doctrine spirituelle. De divers côtés, pareille nécessité suscitait des réflexions analogues, avec des perspectives diverses sur la manière d'envisager les réalisations. Dans la province de Toulouse de la Compagnie de Jésus, trois initiatives furent ainsi en concurrence et présentèrent aux autorités supérieures trois plans différents d'exécution : il y avait en présence un projet de revue de haute vulgarisation, un projet mixte alliant le souci d'alimenter la vie spirituelle des gens cultivés avec les travaux d'histoire et de recherches doctrinales, le projet propre du P. de Guibert se plaçant résolûment et exclusivement sur le terrain scientifique et travaillant à assurer par la publication d'une revue trimestrielle, analogue à celle des *Analecta Bollandiana* et de la *Revue d'Histoire Ecclésiastique* les progrès de la théologie de la vie spirituelle. Les discussion et l'examen se prolongèrent de nombreux mois. Finalement le projet du P. de Guibert fut préféré et son auteur choisi lui-même pour la réalisation. Dès mai 1919 il le faisait connaître au public et en annonçait l'exécution pour janvier 1920. Sur ces entrefaites la *Vie Spirituelle* ayant décidé de paraître dès octobre 1919 et commencé la publication avec

un programme assez différent, comme le reconnaissait le P. Bernadot lui-même, ne pouvait être un obstacle à la publication commencée. Le premier numéro de la *Revue d'ascétique et de mystique* parut donc en janvier 1920 et trouva partout un accueil des plus flatteurs. Le fondateur s'occupa activement de la revue jusqu'en octobre 1923 où il débuta comme professeur à l'Université Grégorienne. Bientôt, en dépit de l'aide qui lui était donnée à Toulouse où il était décidé que la Revue continuerait de paraître, il se rendit compte qu'il ne pouvait assumer la charge de la direction à distance de la Revue et du professorat. Mais il n'en continua pas moins, en union étroite avec son successeur, à s'intéresser à tout ce qui concernait la Revue et à y collaborer activement. A Rome même il donna de plus en plus de son activité à l'enseignement de la théologie spirituelle, tandis qu'il prenait part activement aussi à la publication dn *Dictionnaire de Spiritualité* auquel il avait songé depuis longtemps et dont le P. Viller assume la direction effective d'une façon si magistrale.

C'est ainsi que le R. P. de Guibert se trouva prêt pour la rédaction définitive de ses *Leçons de théologie spirituelle*, parues d'abord en latin, comme manuel d'enseignement et dont le texte français publié d'abord aux éditions de l'Apostolat de la Prière à Toulouse en 1943 va prochainement reparaître : le compte rendu en sera fait ici même par la plume si autorisée du R. P. Lebreton. Cela nous dispense d'insister sur les qualités de cet enseignement précis, méthodique, puisé aux meilleures sources, éclairé par une érudition étendue et s'efforçant d'aller au vrai à travers toutes les discussions d'école, sans se laisser entraîner par des préoccupations partisanes. Malheureusement le second volume n'existe qu'à l'état d'ébauche et ne pourra être publié de quelque temps. Le R. P. de Guibert laisse en revanche, complètement terminé, un autre travail qui lui avait été demandé par le T. R. P. Général W. Ledóchowski et qui a pour objet l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus. Il sera édité à Rome même par la direction de l'*Archivum historicum S. I.* On nous permettra de renvoyer sur le rôle général du P. de Guibert à la notice plus étendue que nous avons placée au début des *Leçons*. Nous remercions cordialement ceux qui en diverses revues ont bien voulu signaler la grande perte que fait en sa personne la doctrine spirituelle. Son œuvre sera continuée ici avec le même souci que par le passé de maintenir fidèlement l'esprit qu'il avait communiqué à notre publication

F. Cavallera.

Actes du Saint-Siège

Au cours de ces dernières années le Saint-Siège a publié plusieurs documents destinés à avoir un retentissement profond sur la piété et la vie intérieure des prêtres et des fidèles. Le plus ancien et non le moins important est l'encyclique *Mystici Corporis Christi* où l'expression de corps mystique et sa signification exacte sont soigneusement exposés, avec une mise en garde attentive contre les erreurs répandues à ce sujet. Je ne reviendrai pas sur cette question à laquelle le R. P. Galtier a consacré un article de ce même numéro. Je voudrais seulement attirer l'attention, comme je l'ai déjà fait dans la *France Catholique*, dès la publication du document, sur une fâcheuse distribution des titres et des sous-titres ajoutés dans la traduction italienne, publiée par *l'Osservatore Romano*, du 4 juillet 1943 et qui de là ont passé dans les autres versions du texte latin (où les divisions ne sont pas indiqnées). Elle est de nature à induire en erreur sur le contenu et la composition réelle de l'encyclique. Je m'en tiens à deux remarques essentielles. Il n'y a pas à distinguer trois parties, mais deux seulement d'étendue très inégale : un *exposé dogmatique* et une *exhortation pastorale*. Celle-ci ne commence pas avec l'énoncé des erreurs, comme le portent les versions : (*Troisième partie. Exhortations pastorales. Erreurs sur la vie ascétique*) mais seulement après cet énoncé ainsi que l'indique très clairement le texte tel que le présente par exemple la version française : « Après avoir, dans l'explication de ce mystère, ... éclairé les esprits de la lumière de la vérité, *comme Docteur de l'Eglise universelle, Nous croyons conforme à Notre charge pastorale* de stimuler aussi les âmes à aimer le corps mystique d'une charité si ardente », etc. Nous laissons de côté d'autres inexactitudes secondaires, qui rendent nécessaire une revision attentive de ces titres et sous-titres pour les mieux adapter ça et là au contenu réel.

— L'encyclique *Divino afflante* du 30 septembre 1943, bien que concernant directement l'étude de l'usage et l'Ecriture Sainte doit être également signalée ici, à cause des passages où il est question de la lecture de la Bible, des dispositions à y apporter, de son usage par les fidèles ou par le clergé, des différents sens et en particulier du sens spirituel, etc.

— Cette mise au point générale destinée à faciliter considérablement les progrès de l'exégèse catholique, a trouvé une excellente application dans la mesure pratique, promulguée par le motu proprio : *In quotidianis precibus*, du 24 mars 1945, par lequel le pape Pie XII promulgue la nouvelle version latine du Psautier telle qu'elle a été préparée par quelques professeurs de l'Institut biblique. Un

décret ultérieur de la S. Congrégation des rites (29 juin 1945) approuve l'édition liturgique de ce même texte et en déclare licite l'utilisation par tous ceux qui sont tenus à la récitation ou au chant des Heures canoniques. En dépit de critiques, formulées trop souvent avec une vivacité excessive et injuste, tous ceux qui ont utilisé ce nouveau texte se sont rendu compte de l'intérêt qu'il présente pour renouveler la piété et la dévotion dans la récitation du Bréviaire, qui permettra à tous de trouver bien plus facilement que jusqu'ici dans la prière inspirée des psaumes, la source jaillissante de sentiments et d'élans vers Dieu qui est sa raison d'être.

— Le Saint Office, par décret du 30 octobre 1940, approuvé le 31 par le Souverain Pontife, a mis à l'Index le livre suivant : C. Pelz, *Der Christ als Christus* (Le chrétien comme Christ), imprimé et publié comme manuscrit. L'ouvrage fait voir à quelles aberrations peut arriver une piété malentendue au sujet du Corps mystique. Sa condamnation est indirectement renouvelée dans le passage de l'Encyclique où il est question du faux mysticisme et de ceux qui « introduisent une fausse notion d'unité quand ils font s'unir et se fondre en une personne physique le divin Rédempteur et les membres de l'Eglise et tandis qu'ils accordent aux hommes des attributs divins, ils soumettent le Christ Notre Seigneur aux erreurs et à l'inclination au mal de l'humaine nature ». Nous empruntons à la *Civiltà Cattolica* le résumé des thèses de l'auteur. Celui-ci, dit-elle, qui est un très digne prêtre de Berlin, abordant la question délicate de l'union du Christ avec l'âme en particulier et avec l'Eglise considérée comme société des fidèles qui vivent de la vie surnaturelle et divine, distingue dans le Christ un principe vital *adamique* et un principe vital *pneumatique*. Selon lui, le Christ en tant qu'homme habite physiquement dans l'âme des justes et les justes habitent physiquement dans l'humanité du Christ. Quand, dans le Nouveau Testament, on parle d'Esprit-Saint, on peut souvent désigner l'humanité glorifiée du Christ ressuscité qui nous apporte le Saint-Esprit avec la grâce et les dons. Entre nous et le Christ se constitue le Corps mystique. comme une seule personne physique vraie et réelle dont le nouveau principe vital est le principe même de la vie pneumatique du Christ ressuscité. Il s'ensuivrait que les fidéles seraient membres du Christ dans un sens réel, comme la main est membre de notre corps et appartiendraient à la seconde personne de la très Sainte Trinité comme membres réels du vrai et unique Corps du Christ et que comme la seconde Personne divine a pris une forme humaine, elle prendrait une forme visible en chaque chrétien qui pourrait en un sens strict être adoré ».

— Une autre décision du Saint Office du 18 mars 1942, confirmée le lendemain par le Souverain Pontife a mis à l'Index l'ouvrage

d'Otto Karrer, *Gebet, Vorsehung, Wunder* (Prière, Providence, Miracle). D'après un article de M. Bendiscioli, dans l'*Italia* du 27 mars, la *Civiltà Cattolica* résume ainsi les idées de Karrer qui ont provoqué cette condamnation : O. Karrer dans son écrit antérieur : *Dignité et destinée de l'homme*, publié en 1941, avait consacré un chapitre spécial aux âmes qui prient pour que leur soit ôtée la souffrance et qui ne se voient pas exaucées. Le chapitre intitulé *Pourquoi Dieu n'intervient pas*, parle d'une loi de justice selon laquelle se déroule l'histoire d'après le vouloir divin en maintenant les rapports de dépendance qui sont déterminés par les décisions et les déficiences de tous. De là la limitation de l'intervention extraordinaire de Dieu, c'est-à dire du miracle. La théorie ainsi exposée provoqua de vives contradictions dont se fit l'écho la *Schweizerische Kirchenzeitung*, qui soutient l'entière légitimité de la prière de demande et le droit pour l'âme religieuse d'invoquer l'intervention de Dieu dans les faits humains. L'opuscule condamné est la réponse d'O. Karrer à ces critiques.

L'impression générale que produit le livre, écrivait l'*Osservatore Romano* du 28 avril, est que toute prière tendant à obtenir une grâce d'ordre temporel est un manque de respect et de soumission ; le recours intense à Dieu pour obtenir d'être délivré d'une grande épreuve est la réaction de l'instinct et non un acte de religion. Cette sorte de prières suppose une influence de la créature sur la volonté du Créateur, contraire à l'infinie majesté de Dieu et à l'ordre immuable établi par Dieu dans le plan providentiel, qu'il s'agisse de la création matérielle ou de l'ordre moral. De plus, la prière de demande n'aurait d'autre effet que celui de créer dans l'âme demanderesse une disposition favorable d'ordre psychologique et d'ordre strictement surnaturel. Enfin il y aurait un manque spécial de respect et une erreur encore plus profonde à demander ces miracles d'ordre temporel, quel que soit le degré de nécessité où se trouve le fidèle qui le demande. La conclusion logique de cette doctrine serait que la prière de demande, ayant pour objet des grâces d'ordre temporel, devrait non pas être mise à sa vraie place, mais être absente de toute vie vraiment chrétienne. L'intention de l'auteur était de réagir contre l'habitude de ne recourir à la prière que pour obtenir des grâces temporelles, contre une confiance mal comprise, qui éloigne de Dieu certains chrétiens, quand n'a pas été exaucée une prière déterminée de leur part dans l'ordre purement temporel.

Dans sa fougue à défendre sa thèse, Karrer semble bien admettre la doctrine commune de l'Eglise que la prière a pour but non de changer les dispositions divines mais d'obtenir que ce que Dieu a décidé de réaliser se réalise grâce à la prière, mais il résulte clairement de la lecture de l'opuscule que, selon lui, l'effet de la prière de demande

serait uniquement de produire dans l'âme du croyant les dispositions selon lesquelles il doit accepter un plan divin, un ordre de choses inexorablement établi.

— Egalement le Saint Office a publié le 17 avril 1942 le décret suivant : « Il arrive assez souvent qu'à cette suprême Congrégation du Saint Office soient déférés des opuscules de piété ou des feuilles de prière qui, bien qu'exempts d'erreur, contiennent toutefois des points peu en harmonie avec la vraie piété et de nouvelles formes de culte ou de dévotion qui ne sont pas conformes au décret du Saint-Office du 26 mai 1937 défendant l'introduction de nouvelles formes de culte ou de dévotion. Pour éviter ces inconvénients que les Ordinaires députent à la censure préalable des livres et des feuilles de piété des hommes doctes et prudents qui, dans l'accomplissement de leur charge, tiennent présente non seulement la pureté de la doctrine mais aussi la dignité du culte sacré et qu'eux-mêmes ne donnent la permission de publier de pareils écrits qu'avec la plus grande circonspection ».

Revues

Nous attirons tout particulièrement l'attention de nos lecteurs sur le nouveau volume de tables que vient de publier la *Revue Bénédictine*. Il suffit d'évoquer les noms de deux disparus dont la perte nous est particulièrement sensible, dom Germain Morin et dom André Wilmart, pour rappeler la multitude de dissertations, de notes, d'exposés, en particulier sur l'antiquité ecclésiastique et le Haut Moyen-Age, intéressant la spiritualité, que l'on trouve dans ces volumes auxquels il faut perpétuellement se référer. (*Tables générales des tomes XXII à LIV, 1905-1942*, par Dom David Armand, *Revue Blnédictine*. 1943-1944, publiée en 1945, in-8°, 301 p. Prix, Belgique, 325 fr. ; étranger 400 fr. belges). L'ouvrage contient : 1° une table des auteurs et des articles (11-37) ; outre les deux auteurs déjà cités, on y retrouvera bien des noms connus avec un ensemble d'articles portant avant tout sur l'antiquité chétienne, mais s'étendant à toutes les périodes de l'histoire ; — 2° une table onomastique (39-62) ; — 3° une table analytique (63-258), la pièce de résistance qui offre un véritable résumé du contenu des divers articles et qui représente par suite un travail d'une importance et d'une utilité vraiment exceptionnelles. Les renseignements y sont classés sous trois rubriques chacune à son tour fort détaillée : sciences auxiliaires de l'histoire, publications de textes et études critiques, travaux historiques proprement dits ; — 4° table des manuscrits (259-276) ; — 5° table des incipit (287-297). C'est donc un instrument de travail de premier ordre qui nous est donné et en nous associant aux re-

merciements que Dom D. Armand adresse à ses collaborateurs, nous le félicitons lui-même de l'habileté et du courage avec lesquels il a entrepris et mené à bonne fin un travail dont nous savons par expérience à quel point il est aussi fastidieux pour les auteurs qu'utile aux usagers. Les études spirituelles y sont intéressées surtout par de nombreux travaux portant sur l'histoire monastique (p. 247).

— Il est superflu de signaler le rôle éminent pris de plus en plus par la *Nouvelle Revue Théologique* parmi les périodiques s'occupant des sciences religieuses. En même temps qu'elle a recommencé sa publication, elle vient d'éditer, en un volume de 500 pages très pleines, les tables générales des années 1914-1939, c'est-à-dire des tomes 46-66. Elles constituent un répertoire très utile et, par suite de la disposition des matières, très commode à consulter. On a successivement 1) la table des Actes du Saint-Siège (7-58) ; — 2) la table générale par ordre alphabétique des noms d'auteurs (59-90) ; — 3) la table analytique générale (p. 91-224) des matières ; — 4) la table bibliographique (225-428) d'environ 8000 volumes analysés de 1914 à 1939; — 5) la table analytique de cette bibliographie (429-504). Ce volume tient lieu des 4 numéros de la revue : décembre 1939 et 3 numéros numéros de 1940. Toutes nos félicitations avec nos remerciements au directeur de la revue, le P. Levie, et à ses collaborateurs. C'est toute la pensée catholique et en grande partie la pensée et la science tout court, qui sont représentées dans ces pages. Sans négliger les autres rubriques, en se rapportant aux pages 477-486, sous le titre : XII. Spiritualité et dévotion, on trouvera les noms des auteurs qui ont écrit sur cette matière et il suffira de se reporter à ces noms dans la table précédente pour avoir une idée de la richesse des publications intéressant la vie intérieure, pendant ces vingt-cinq années. Les subdivisions de cette partie sont les suivantes : A Histoire de la spiritualité. — B La vie spirituelle. 1. Doctrine et conseils. 2. Vertus chrétiennes. 3. Perfection des divers états de vie. — C La prière. 1. Oraison, méditation. 2. Grandes dévotions chrétiennes. 3. Autres exercices de piété. 4. Retraite, — D. Mystique. La section suivante (XIII) a pour objet l'hagiographie et les vies édifiantes.

En même temps que la Table générale dont on vient de parler, la *Nouvelle Revue Théologique* a publié le numéro double 4-5, portant la date d'avril-mai 1940, sous presse au moment où la Belgique fut envahie. La publication interrompue alors, reprend, après ce numéro, par le numéro 1, mars-avril 1945, qui forme la 2e partie du tome 67 et porte à cause de cela une double numérotation : 609 et suivantes comme toute immédiate du numéro d'avril-mai 1940 qui s'arrêtait à la page 608-11 et suiv. comme point de départ de la nouvelle publication. Nous avons à y signaler, parce qu'intéressant spécialement notre Revue, les notices nécrologiques sur le P. E. Mersch

(1890-1940), par le P. Levie, et sur le P. Maréchal (1871-1944), par le P. Grégoire. Les divers articles se rapportent aux matières de spiritualité seront signalés à la bibliographie.

— A partir du 1er janvier 1946, les *Collationes Namurcenses* ont fait place à la *Revue diocésaine de Namur* qui se publie elle aussi tous les deux mois.

— Une nouvelle revue consacrée à la spiritualité paraît en Espagne depuis le dernier trimestre de 1941 : *Revista de spiritualidad*. C'est une revue dirigée par les Carmes déchaussés mais qui s'est assurée une large collaboration dans tous les milieux catholiques intellectuels. Le regretté P. Joseph de Guibert avait accepté d'y écrire. (Direction et administration : Pères Carmes déchaussés, Plaza de España, Madrid). Le but de la revue est exclusivement scientifique. Elle veut tenir au courant du mouvement spiritualiste international en même temps que favoriser un renouveau de la spiritualité espagnole par la mise en valeur de l'immense richesse ascético-mystique de la littérature de ce pays. Elle entend se tenir à l'écart de toute polémique entre écrivains partageant le même idéal, pour grouper toutes les forces contre l'ennemi commun : le matérialisme et l'illuminisme. Elle visera à donner aux travaux publiés le caractère serein d'une étude méthodique, technique et positive. « Il faut opposer notre spiritualisme sain et ferme, spiritualisme de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de Louis de Grenade, de saint Ignace de Loyola, de tant d'autres maîtres insignes, à cet autre sentimental et fastidieux qui fut l'aliment de la génération passée comme l'encyclopédie le fut dans l'ordre intellectuel ». Malheureusement, par suite des perturbations politiques, nous n'avons pu parcourir que trois numéros, 1, 2 et 17 (celui-ci d'octobre-décembre 1945). Ils suffisent cependant pour affirmer que le programme est en bonne voie de réalisation.

— Sous ce titre : *La Vita Carmelitana — Rivista di cultura spirituale*, la maison généralice des Carmes déchaussés à Rome a commencé en 1941 la publication d'un périodique concernant la vie spirituelle, dont la direction est confiée au R. P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine. Chaque fascicule est consacré à un sujet déterminé.

F. C.

BIBLIOGRAPHIE

La revue reprendra incessamment la publication régulière de la bibliographie courante. Nous avons l'intention de publier auparavant celle des années 1940-1945 et nous avons déjà recueilli plus d'un millier de fiches à ce sujet. Mais diverses circonstances défavorables, en particulier l'état irrégulier des relations intellectuelles internationales, nous obligent à renvoyer à plus tard cette publication, avec l'espoir que nous pourrons, dans l'intervalle, combler certaines lacunes pour ce qui concerne les travaux en langue étrangère.

Nous remercions vivement les diverses revues françaises et étrangères avec lesquelles nous étions en relation d'échanges qui ont bien voulu, sans attendre davantage, nous faire parvenir leurs publications.

Nous serons reconnaissants à messieurs les éditeurs de vouloir bien, comme par le passé, nous faire parvenir leurs publications intéressant la spiritualité. Elles seront régulièrement annoncées et recensées soit dans les comptes rendus soit dans la chronique.

F. C.

LA VIE CHRÉTIENNE SELON SAINT PAUL*

Dans un Paulinisme bien compris, le chrétien est-il séparable de l'organisme collectif, dans lequel et par lequel il reçoit la grâce? Incriminons l'abstraction inévitable. S. Paul se considérait toujours dans cet *in Christo Jesu*, en qui disparaissent tous les individualismes ; pourtant il parlait de lui à la première personne, s'inquiétait de son salut et de sa réprobation personnels. Quoique dans le corps, chaque membre a ses fonctions et sa vie propres, que nous devons envisager.

Aujourd'hui nous avons l'habitude de distinguer morale et religion, comme si la religion ne devait pas pénétrer toute la vie : chez Paul tout est piété et religion (1)!

PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE CHRÉTIENNE

La vie nouvelle que doit mener le chrétien, en quelque sorte recréé dans le Christ, est animée par des principes, que nous devons dégager avant de considérer leurs applications : ce sont moins des consignes et des directives que des forces agissantes au plus profond de l'être.

Identification avec Jésus-Christ

Dès son incorporation au Christ, Paul fit l'expérience d'une vie nouvelle, entièrement animée par celui qui

* Ces pages sont extraites d'un ouvrage, qui doit paraître prochainement sous le titre : *L'Evangile de Paul.*

(1) Nombreux sont les ouvrages sur la morale de Paul ; nous en mentionnons quelques-uns (ceux qui n'envisagent pas un point de vue particulier) : K. Benz, *Die Ethik des Ap. Paulus*, Freiburg i B., 1912 ; Junker, *Die Ethik d. Ap. P.*, Halle, 1919 ; M. S. Enslin, *The Ethics of P.*, New-York, 1930 ; H. Preisker, *Geist und Leben ; das Telos-Ethos des Urchristentums*, Gütersloh, 1933 (morale dynamique) ; G. Jackson *The ethical teaching of S. P.*, Expositor, XI (1905, 1), p. 35, 139, 194, 282, 352, 454, XII, p. 61, 180, 269, 370.

l'avait saisi : voilà le premier principe de la vie chrétienne (2).

Acquis au Christ et par le Christ, nous le savons, les chrétiens ne s'appartiennent plus (*Rom.*, 14, 7-9; *2 Cor.*, 5, 15) : ils doivent vivre, non pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux ». Il devient leur maître, ayant sur eux tout droit de propriété. Il est aussi leur vie ; nous connaissons ce cri, à la fois exclamation et remarque, qui jaillit spontanément dans un développement de l'épître aux Colossiens (3, 4) : « Quand paraîtra le Christ, notre vie », expression d'une expérience continue (*Gal.*, 2, 20) et d'une espérance ardente. Il est celui dans lequel le chrétien est engendré (1 *Cor.*, 4, 15) et qui ne cesse de se former en lui (*Gal.*, 4, 19).

Il en résulte une double conséquence. Inséré dans ce milieu divin, le fidèle ne peut se soustraire à son action, qui se fera sentir par l'Esprit-Saint, l'Esprit de Jésus, qui l'investit et le guide. Mais, créature raisonnable, obligé de coopérer à la grâce, il doit produire un effort personnel, qui se traduit par une imitation volontaire et consciente du modèle sublime. Docilité dans l'union, activité dans l'imitation ne s'opposent pas comme le prétendent certains théoriciens (3), mais, au contraire, doivent s'harmoniser comme les composantes d'une vie chrétienne intégrale.

Cette obligation d'imiter le Christ, S. Paul la recommande plusieurs fois sous la forme concrète et immédiate :

(2) Ch. Bricka, *Le fondement christologique de la morale paulinienne*, Strasbourg-Paris, 1923 ; M. E. Fuchs, *Christus und der Geist bei Paulus*, Leipzig, 1932 ; G. Staffelbach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Pls*, Freiburg i B., 1932 ; J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul* (2e édit.), Lyon, 1922.

Ce point de vue christologique est souligné dans plusieurs des ouvrages cités à la note précédente et en d'autres que nous indiquons plus plus loin, vg. celui de L. Bouvet.

(3) Duperray, *op. cit.*, p. XVI, sq., 136, sq.; Galtier, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 195-201, sur cet ouvrage, avec citations topiques. Sur cette opposition cf. Schweitzer, *Mystik d. P.*, p. 285-288, sq., 303, 322 (prédominance de l'Esprit et de l'attente eschatologique ; éthique réelle, différente formellement de celle du Christ) ; Bruce, *S. Paul's Conception of Christianity*, p. 208-213, 224, montre la connexion entre le religieux et le moral, l'objectif et le subjectif. Les moralistes relèvent uniquement le devoir de l'effort.

« Devenez mes imitateurs, comme moi, de mon côté, je le suis du Christ » (4). Il invite à mener une conduite digne du Seigneur (*Col.*, 1, 10 ; 2, 6 ; *Eph.*, 4, 1).

Le plus souvent, cependant, ses expressions joignent les deux points de vue : suivre le Christ en se laissant faire par lui et en se conformant à lui. Peut-il en être autrement pour qui jouit de la communion du Christ ? (5).

Le « génitif mystique » est la forme qui traduit le mieux ce double mouvement : « Nous portons partout l'état de mort de Jésus dans notre corps afin que la vie de Jésus apparaisse aussi dans notre corps » (2 *Cor.*, 4, 10). Pour faire droit à l'énergie de cette phrase, comprenons que ces deux états du Christ, ayant par lui une insertion éternelle, se continuent et se reproduisent dans les membres de son corps mystique : « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde », écrivait Pascal. Pareillement devons-nous entendre « les souffrances du Christ qui abondent en nous » (2 *Cor.*, 1, 5 ; *Phil.*, 3, 10), « les tribulations du Christ à compléter » (*Col.*, 1, 24), « persécutés en Jésus-Christ » (2 *Tim.*, 3, 12). De même les vertus que possèdent les chrétiens, affectées du génitif *Christi*, doivent s'entendre de participations aux vertus de Jésus-Christ : ainsi « la patience du Christ », souhaitée aux Thessaloniciens (II, 3, 5), « la vérité du Christ, qui est en Paul » (2 *Cor.*, 11, 10), « la paix du Christ qui doit triompher dans les cœurs » des Colossiens (3, 15) ; « j'ai désir de vous tous dans le cœur (entrailles-miséricorde) du Christ Jésus » (*Phil.*, 1, 8) ; nous avons l'intellect du Christ » (1 *Cor.*, 2, 16) (6).

(4) 1 *Cor.*, 11, 1 ; 4, 16 ; plus développé : 1 *Thes.*, 1, 6 (2, 14) ; 2 *Thes.*, 3, 7 (*Phil.*, 3 17 ; 4, 9) ; imiter Dieu : *Eph.*, 5, 1 ; *Rom.*, 12, 2 ; 1 *Cor.*, 15, 49 (image du céleste).

(5) Hauck, Dict. Kittel, III, p. 801-810, sur cette *koinonia* avec le Christ glorieux, se réalisant dans le corps mystique, à toujours développer, faisant participer aux diverses phases de la vie du Seigneur.

Phil., 3, 10 ; idéal : « le connaître, lui, et la puissance de sa résurtion, et la communion à ses souffrances, en me configurant à sa mort. . »
1 *Cor.*, 1, 9 ; 10, 16 ; 2 *Cor.*, 13, 13.

(6) Deissmann, *Paulus*, p. 126, sq. : certains exemples allégués sont contestables, les génitifs pouvant être *subjecti*, *objecti* ou *auctoris*.

Ne convient-il pas de rappeler la belle prière qui se fonde sur cette doctrine : « Jésus, vivez dans votre serviteur, dans l'Esprit de votre

Nous appliquons la même règle à diverses expressions indiquant des biens spirituels que nous possédons dans le Christ Jésus : en communion avec lui, comme une émanation et participation de sa plénitude : « l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus » (*Rom.*, 8, 35, 39), qui de lui se répand sur nous ; « la paix de Dieu dans le Christ Jésus » (*Phil.*, 4, 7) ; « liberté dans le Christ » (*Gal.*, 2, 4) ; « lumière dans le Christ » (*Eph.*, 5, 8, 14) ; « que surabonde la grâce de Notre-Seigneur avec la foi et l'amour qui est dans le Christ » (1 *Tim.*, 1, 14 ; 2 *Tim.*. 1, 13) ; « enrichis » (1 *Cor.*, 1, 5), « fortifiés » (*Eph.*, 6, 10), « instruits dans le Christ » (*Eph.*, 4, 21)... En cela est la force du chrétien : le Christ est à la fois le principe et le prototype des vertus qu'il pratique : union et participation.

Cette double ligne est bien marquée dans le texte si souvent exploité : « Ayez entre vous les mêmes sentiments que dans le Christ Jésus... modèle d'humilité » (*Phil.*, 2, 5, sqq.). Deux traductions sont possibles : ayez les sentiments dont était animé le Christ Jésus ; ayez les sentiments qui conviennent à ceux qui sont dans le Christ Jésus, membres de son corps. Cette seconde version, de plus en plus adoptée, exprime admirablement les grands principes qui doivent guider le chrétien. « Ayez les sentiments », juger de toutes choses de manière en quelque sorte instinctive ; « dans le Christ Jésus », vivre en lui et de lui met au cœur et dans l'esprit tout un ensemble de conceptions théoriques et pratiques, poussant à lui ressembler en tout : ressemblance qu'on poursuivra en considérant le modèle à imiter.

Cette règle nous aide à saisir toute la force du déterminatif *in Christo* : il indique l'atmosphère dont l'apôtre, le chrétien, veut pénétrer son être et sa conduite : il parle dans le Christ, de même que le Christ parle par lui (*Rom.*, 9, 1 ; *Eph.*, 4, 21 ; 2 *Cor.*, 11, 10, 16, 17 ; 12, 19 ; 13, 3) ; il atteste dans le Christ, garant de sa vérité (*Eph.*, 4, 17 ; 1 *Tim.*, 5, 21 ; 2 *Tim.*, 4, 1) ; il est convaincu dans le Seigneur (*Rom.*, 14, 14) ; il a confiance dans le Seigneur (2 *Thes.*, 3, 4 ; *Gal.*, 5, 10 ; *Phil.*, 2, 24 ; 2 *Cor.*,

sainteté, dans la plénitude de votre puissance dans la perfection de vos joies, dans la vérité de vos vertus. dans la communion de vos mystères... ? »

3, 4) ; il exhorte dans le Seigneur ou en son nom (1 *Thes.*, 4, 1; 2 *Thes.*, 3, 6, 12 ; 1 *Tim.*, 6, 13 ; *Rom.*, 15, 30 ; 1 *Cor.*, 1, 10) ; il peine dans le Seigneur (*Rom.*, 16, 12). C'est la règle de conduite, unique mais universelle : « Comme vous avez reçu le Christ, le Seigneur, que votre conduite soit en lui » (*Col.*, 2, 6), animée par lui et dirigée par son exemple ; ou bien : se tenir fermes (persévérer) dans le Seigneur » (1 *Thes.*, 3, 8 ; *Phil.*, 4, 1) ; ou bien : « comme il convient dans le Seigneur » (*Col.*, 3, 18). Tout cela se résume dans l'imprécation : « Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème, *Marana tha* (notre Seigneur, viens!) » (1 *Cor.*, 16, 22) : qu'il soit le tout de la vie présente, comme il sera le tout de la vie future (7).

L'ère de l'Esprit

La première expérience chrétienne a donné à Paul et aux chrétiens la certitude d'une double possession (active et passive) du Christ et de l'Esprit : ils nous possèdent et nous les possédons. C'est par le rappel de ce moment caractéristique qu'il tente de regagner les Galates (3, 2, 3, 5) : « Cela seul je veux apprendre de vous : comment avez-vous reçu l'Esprit ?... Après avoir commencé par l'Esprit, faut-il que vous finissiez par la chair ? » L'économie chrétienne est définie « la loi de l'Esprit de vie » (*Rom.*, 8, 2) ; et voici un principe capital : « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui (au Christ) appartient pas » (*Rom.*, 8, 9) (8).

En effet, ce qui distingue le chrétien, c'est qu'il a reçu

(7) Noter aussi le verbe employé pour « aimer » φιλεῖν qui désigne l'amour passionné, tandis que, ἀγαπᾶν, beaucoup plus fréquent, indique l'amour contrôlé par la volonté.

(8) *The Era of the Spirit* : expression de Bandas, *The Master-Idea of St Paul's Epistles on the Redemption*, Bruges, 1925, p. 380 ; E. Sokolowski, *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zu einander*, Göttingen, 1903 ; Swete, *The Holy Spirit in the N. T.*, London, 1909 ; H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Ap. Paulus*, Münster i W., 1913 ; Reinhardt, *Das Wirkung des heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Ap. Paulus*, Freiburg, 1918 ; Buechsel, *Der Geist Gottes im N. T.*, Gütersloh, 1926 ; M. E. Fuchs, *Christus und der Geist bei Paulus*, Leipzig, 1932.

l'Esprit de Dieu (9) : c'est un des résultats essentiels du baptême (10), sceau attestant, par une propriété divine, l'authenticité de la prise de possession par Dieu. En conséquence, chaque chrétien est un temple du S. Esprit (1 *Cor.*, 6, 19; *Rom.*, 8, 9; 2 *Tim.*, 1, 14), demeure de Dieu dans l'Esprit (*Eph.*, 2. 22). Il doit être en communion avec lui (2 *Cor.*. 13, 13), communion aussi intime et transfigurante que celle qui nous lie à Jésus-Christ (1 *Cor.*, 1, 9).

Ce qui fait du baptisé un néophyte, une créature nouvelle, suivant l'expression paulinienne (2 *Cor.*, 5, 17; *Gal.*, 6, 15; *Eph.*, 4, 24), c'est qu'une faculté spéciale se forme en lui : *l'esprit*, et le terme est à prendre dans toute sa force : effet de l'inhabitation du Saint-Esprit, mais aussi ce qui nous fait participer au Pneuma, catégorie du divin. Avant et afin de définir cet esprit, voyons-le dans ses opérations : transcrivons tout un passage sur la vie nouvelle du chrétien :

Pour vous, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'esprit, s'il est vrai que l'Esprit de Dieu habite en vous ; mais si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas. Or, si le Christ est en vous, votre corps, il est vrai, est mort à cause du péché, mais votre esprit est vie à cause de la justice...

Ainsi donc, frères, nous sommes redevables. non à la chair de vivre selon la chair... Car si vous vivez selon la chair, vous mourrez ; mais si par l'esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez. Car tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. En effet vous n'avez pas reçu un esprit de servage pour retomber dans la crainte, mais vous avez reçu un esprit d'adoption filiale, dans lequel nous crions : « Abba, Père ». L'Esprit lui-même témoigne avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu .. (11).

Les premiers versets opposent la vie de l'esprit à la vie selon la chair, celle qui se laisse diriger uniquement par des tendances humaines et naturelles. « Etre dans l'esprit » pourrait signifier seulement une tendance, une

(9) 1 *Thes.*, 4, 8; 2 *Thes.*, 2, 13; 1 *Cor.*, 2. 12; 2 *Cor.*, 11, 4; *Gal.*, 4, 6; 3, 14.

(10) *Eph.*, 1, 13; 4, 30; 2 *Cor.*, 5, 5; *Tite*, 3, 5, 6; 1 *Cor.*, 6. 11; 12,13.

(11) *Rom.*, 8, 9, 10, 12-16; rapprocher de ce dernier verset *Gal.*, 4, 6 : « De ce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils. lequel crie : « Abba, Pater »,

disposition, mais la phrase suivante indique clairement que c'est l'inhabitation de l'Esprit de Dieu (ou du Christ) qui crée en nous cet « esprit »; lequel est principe d'action puisqu'il vient à bout des machinations de la chair : faculté agissante surnaturelle. Cet « esprit » se distingue du corps, puisque leurs destinées sont différentes. Mais ici gardons-nous d'interpréter S. Paul d'après nos conceptions habituelles, qui opposent corps et âme; rapprochons la remarque (2 *Cor.*, 4, 16) : devant les attaques de la mort, « l'homme extérieur se corrompt, mais l'intérieur se renouvelle de jour en jour »; à l'élément matériel, sans cesse entamé par les forces de dissolution, est opposé, dans un vocabulaire qui se cherche, un élément intérieur qui, au contraire, progresse et accroît sa vitalité. Ailleurs les Ephésiens (4, 23, 24) sont invités « à se renouveler dans l'esprit de leur pensée, et à revêtir l'homme nouveau, créé à l'image de Dieu » : Swete entend cet esprit de « la sphère des opérations du Saint-Esprit, qui opère aussi son renouvellement et sa recréation » (12). Plus haut (3, 16, 17), il leur souhaitait de « se fortifier en puissance (divine) par l'Esprit du Père afin que se développe en eux l'homme intérieur ». L'esprit, l'homme intérieur, si étroitement liés, sont la partie de l'homme soustraite aux morsures de la corruption : il est vie : d'où l'assurance de la résurrection (13).

Cet esprit, dès maintenant, exerce une autre opération : il nous donne la certitude de notre filiation divine par le cri spontané qu'il pousse vers le Père, opération surnaturelle qui ne peut provenir de nos facultés naturelles et qui suppose l'intervention d'un principe divin : dans son activité le moi humain perçoit, en quelque sorte, un être distinct de lui qui pousse le cri « Abba Pater » : suivant l'épî-

(12) *The Holy Spirit in the N. T*, p. 240; Huby, *Ep. de la captivité*, p. 209.

(13) Joignons : « Celui qui opère en nous cette certitude (le désir de quitter notre habitation terrestre pour arriver à la vie), c'est Dieu qui nous donne l'arrhe de l'esprit » (2 *Cor*, 5, 5), soit l'Esprit Saint, arrhe de notre portion céleste (*Eph.*, 1, 13, 14 ; *Rom.*, 8, 23), soit simplement notre faculté spirituelle. Cf. 1 *Cor.*, 5, 5 « l'esprit vivant au jour du Seigneur ».

tre aux Galates, c'est l'Esprit du Fils de Dieu, qui joint ainsi son témoignage à notre esprit : notre esprit, faculté surnaturelle, et l'Esprit saint qui l'habite et l'anime (14).

Pour expliquer l'insuffisance du parler « en langue », S. Paul dit aux Corinthiens :

Quand je prie en langue, mon esprit prie, mais mon intelligence reste sans fruit. Quoi donc? Je prierai en esprit, mais je prierai aussi par l'intelligence. Je psalmodierai en esprit, mais je psalmodierai aussi par l'intelligence. Sinon quand tu pries en esprit, comment le simple fidèle pourra-t-il dire « Amen » sur ta louange... J'aime mieux dans l'assemblée dire cinq mots par mon intelligence, afin d'instruire aussi les autres que dix mille mots en langue (1 *Cor.*, 14, 14-19).

Ici l'esprit est nettement distingué de l'intelligence (le *pneuma* du *nous*) : comme le définit le P. Huby (15), il est la « partie la plus intime de l'être que le regard divin peut seul pénétrer »; c'est le siège des opérations spirituelles, là où se forme la prière la plus haute, celle qui se passe d'esprit à esprit, comme disent les mystiques. C'est là aussi que Dieu se communique dans les visions et intuitions, que le voyant est incapable de traduire à lui-même et aux autres, dans ce moyen de communication sociale qu'est le langage conceptuel. On ne peut pas dire que cet « esprit » soit l'esprit *(pneuma)* ou l'intellect humain (le *nous*), surélevé à un plan surnaturel. Nous avons l'idée d'un élément, distinct de la chair et du sang, qui ne peuvent hériter du royaume de Dieu (1 *Cor.*, 15, 50), d'un élément divin, que Dieu-Esprit constitue dans l'homme par la communication du Saint-Esprit, qui se développe à la mesure de notre vie spirituelle et qui deviendra le fondement de notre résurrection. Divers Pères de l'Eglise écriront : « l'homme est composé d'un corps et d'une âme; mais le chrétien est composé d'un corps, d'une âme et d'un esprit ».

Il est question de cet esprit dans l'adjuration : « n'étei-

(14) Plusieurs fois dans ce texte « esprit » signifie une disposition intérieure « esprit de servage »; mais « esprit d'adoption filiale » signifie plus qu'une disposition subjective. De même « esprit de sagesse » (*Eph.*, 1, 17).

(15) *Epître aux Romains*, 1, 9, p. 55 : « Dieu m'est témoin, que je sers en mon esprit ».

gnez pas l'esprit » (1 *Thes.*, 5, 19), l'Esprit de Dieu étant à l'abri de ce danger; dans l'exhortation « soyez fervents d'esprit » (*Rom*., 12, 11); mais la relation à l'Esprit-Saint est à l'horizon); « Ne contristez pas l'Esprit-Saint de Dieu en lequel vous avez été marqués d'un sceau pour le jour de la rédemption » (*Eph.*, 4, 30). C'est aussi cette faculté spirituelle qui est visée dans la salutation : « La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ avec votre esprit » (*Gal.*, 6, 18; 2 *Tim.*, 4, 22; *Philém.*, 25).

Indiquons les conséquences générales de cette inhabitation de l'Esprit. C'est d'abord la possession et disposition de la *dynamis*, puissance divine, liée à l'Esprit-Saint. Nous connaissons déjà les charismes. Certains sont extraordinaires : ils sont désignés comme « des esprits » *(pneumata)*, don de prophétie par exemple (1 *Cor.*, 14, 1, 12, 32, 37; 12, 1; 2 *Thes.*, 2, 2); nous savons que beaucoup de ces charismes ne requièrent aucune intervention divine prodigieuse; ils sont produits pourtant par le même esprit. L'essentiel, c'est que les chrétiens se laissent mener par l'Esprit, soient dociles à son action : alors ils sont vraiment enfants de Dieu (*Rom.*, 8, 14, 15), alors ils sont sortis de l'économie de la loi pour passer dans l'économie de la grâce (*Gal.*, 5, 18). Pour cela ils doivent vivre, non suivant la chair, soit les impulsions ou principes naturels, mais suivant l'Esprit, les directions divines (16). Alors ils sont vraiment des spirituels *(pneumatiques)* : le terme peut désigner celui qui possède un charisme supérieur, par exemple la prophétie (1 *Cor.*, 14, 37); il s'applique aussi aux chrétiens qui se laissent conduire par l'esprit, qui ont été introduits par lui dans la connaissance de la sagesse divine (1 *Cor.*, 2, 13, 14; *Gal.*, 6, 1); ces spirituels sont également appelés « parfaits », non pas en ce sens qu'ils soient déjà parvenus à la sainteté accomplie (Paul, se rangeant parmi les parfaits, avoue n'être pas encore consommé : *Phil.*, 3, 12, 15), mais parce qu'ils suivent loyalement les voies du

(16) *Gal.*, 5, 13, 16-25 oppose la vie suivant l'esprit, avec ses fruits (aboutissant à crucifier la chair avec ses passions et convoitises), à la vie suivant la chair avec ses œuvres mauvaises (impuretés, divisions, haines...). *Rom.*, 8, 5-8, 12-14 traite aussi de ces deux attitudes. Cf. *Gal.*, 6, 8.

Christ et de l'Esprit. Ils ne veulent pas constituer une classe à part, comme feront plus tard les gnostiques ; mais, vivant en fait plus pleinement leur religion, ils sont en état de soutenir et avertir leurs frères qui défaillent.

Après ces considérations nous pouvons aborder un problème qui embarrasse nombre d'historiens : plusieurs fois Paul emploie indifféremment *in Christo* ou *in spiritu* (17) : est-ce que pour lui le Christ se confond avec l'Esprit ? ou bien leurs activités identiques et inséparables ? A première vue la lecture de ces parallèles cause confusion et malaise ; mais à les reprendre en détail, on aboutit aux constatations suivantes : Paul ne dit jamais *in spiritu* pour la prédestination divine, fixée dans le Christ, pour la rédemption objective, pour une opération médiatrice proprement dite, pour désigner l'état chrétien ; l'*in spiritu* ne désigne jamais, avec une sorte de sens local, le milieu dans lequel nous sommes plongés et transformés, et le plus souvent il faudra le traduire « par l'Esprit », si toutefois il s'agit de l'Esprit de Dieu ; enfin nous ne trouvons pas pour l'Esprit l'emploi du génitif mystique, qui convient uniquement pour celui dont nous sommes les membres.

A l'appui de ces affirmations considérons quelques-uns des exemples allégués. « Vous avez été lavés, sanctifiés, justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu » (1 *Cor*., 6, 11) : il s'agit évidemment du baptême dans lequel est conféré le Saint-Esprit, ce dernier n'est pas mentionné comme celui auquel nous sommes incorporés ou au nom de qui nous sommes baptisés ; tout autre est la portée de la phrase mise en parallèle : « cherchant à être justifiés dans le Christ » (*Gal*., 2, 17) ; comme le montre le contexte, c'est ici toute la doctrine de la justification par la foi en Jésus-Christ. — « Dans le Christ vous avez été marqués d'un sceau par l'Esprit saint de la promesse ». « Ne contristez pas l'Eprit-Saint de Dieu, dans lequel vous avez été marqués d'un sceau pour le jour de la rédemption » (*Eph*., 1, 13 et 4, 30) : dans le premier cas le Christ est le médiateur (en qui) et l'Esprit-Saint appa-

(17) Liste de ces parallèles : Prat, *Théol. Pl.*, II, p. 353, 479 ; Lebreton, *Trinité*, p. 424 : Sokolowski, *op. cit.*, p. 230, sqq., qui se réfère à Deissmann et à Gunkel.

raît comme le sceau apposé; c'est au même sens qu'il faut entendre la phrase parallèle. — « Réjouissez-vous dans le Seigneur » (*Phil.*, 4, 4) ; « le Règne de Dieu est... justice, paix et joie dans l'Esprit-Saint » (*Rom.*, 14, 17) : trois propriétés divines liées à la possession de l'Esprit et assurées à ceux qui restent dans le Seigneur. Nous trouvons le même rapport que pour l'amour : il est répandu dans nos cœurs par l'Esprit qui nous a été donné (*Rom.*, 5, 5), il est l'amour du Père qui se répand d'abord sur le Bien Aimé (le Fils) et qui nous est assuré parce que nous demeurons dans le Christ (*Rom.*, 8, 35, 39). Remarquons, en outre, que certaines actions sont attribuées uniquement au S. Esprit : la prière intérieure (*Rom.*, 8, 26), les témoignages intérieurs portant sur notre filiation divine (*Rom.*, 8, 15, 16, 23), l'infusion de la sagesse divine (1 *Cor.*, 2, 11-14), la formation de l'homme intérieur (*Eph.*, 3, 16)... Ce dernier texte nous donne une autre indication lumineuse : la puissance de Dieu, produisant les effets surnaturels, particulièrement à l'intérieur, est ordinairement conjointe à l'esprit (1 *Thes.*, 1, 5; 1 *Cor.*, 2, 4, 5 ; *Rom.*, 1, 4; 15, 13; 2 *Tim.*, 1, 7). Rappelons enfin que notre faculté spirituelle, notre « esprit », est sous la mouvance propre de l'Esprit de Dieu et du Christ.

Nous tenons maintenant toutes les données pour résoudre le problème. Nos activités surnaturelles intérieures sont émises par notre « esprit »; celui-ci est mû directement par l'Esprit-Saint, lequel est donné par le Père à ceux qui sont dans le Christ Jésus. Ainsi sommes-nous toujours maintenus dans la perspective trinitaire, — perspective paulinienne, parce que perspective chrétienne (18).

Et nous voyons aussi tout ce que comprend cette « ère de l'Esprit », qui caractérise la condition chrétienne. L'Esprit Saint, personne divine, agent de déification, s'empare du fidèle et d'autant plus profondément que celui-ci est plus docile à son action. Ainsi se constitue en nous « l'esprit », faculté spécifique de la créature nouvelle qu'est le chrétien. Cette faculté agit à la manière d'un instinct, d'autant plus puissant et irrésistible qu'on correspond davantage à sa

(18) P. A. Dorsaz, *Notre parenté avec les personnes divines*. Esschen, 1922.

motion; celle-ci est diamétralement opposée à un autre instinct, celui qui provient de la nature humaine, se fermant sur elle-même, tendant à se réaliser sans Dieu ou contre Dieu : ainsi s'affrontent *esprit* et *chair* (chair et sang), les deux amours, comme dira S. Augustin, qui constituent les deux cités. A la limite, c'est-à-dire d'une part dans la sainteté consommée et d'autre part à l'extrémité de la malice, l'homme devient entièrement passif sous la domination, soit de l'esprit, soit de la chair — passivité qui ne supprime pas la liberté, mais la scelle définitivement : le bienheureux, qui est invinciblement attaché au souverain bien, participe à la liberté divine, il est « enfant de Dieu »; le pécheur invétéré, le damné, s'est rendu esclave, s'est « vendu », au mal et aux ténèbres parce qu'il l'a bien voulu. Paul, mystique, en fait magnifiquement l'expérience : mû souverainement par l'Esprit, il se sent Fils de Dieu et entièrement libre, déiforme, parce que se conformant spontanément à la loi de Dieu, inscrite dans les cœurs des membres de la nouvelle alliance.

Le Père, principe et terme

Nous connaissons la fin que Dieu se propose dans ses desseins créateurs : faire de son Fils le premier-né entre beaucoup de frères (*Rom.*, 8, 29; *Eph.*, 1, 5), plan qui s'accomplit dans l'Incarnation (*Gal.*, 4, 4 7) : filiation réalisée dans la foi en Jésus-Christ (*Gal.*, 3, 26) et qui ne cessera de se développer jusqu'au jour de la glorification du Christ et de tous ses membres (*Rom.*, 8, 19-23; *Col.*, 3, 4). La certitude de cette filiation est, dès maintenant, un gage inestimable (*Rom.*, 8, 14-16; *Gal.*, 4, 6); nous sommes assurés d'être introduits dans l'intimité du Père et par là de la famille divine : « Par le Christ nous avons accès dans un seul Esprit auprès du Père » (*Eph.*, 2, 18). Pour les chrétiens, Dieu est avant tout « le Père, notre Père » (19) et eux

(19) 1 *Thes.*, 1, 3; 3, 11, 13; 2 *Thes.*, 1, 1, 2; 2, 16; 1 *Cor.*, 1, 3; 8, 6; 2 *Cor.*, 1, 2, 3; *Gal.*, 1, 4; *Rom.*, 1, 7; *Col.*, 1, 2, 13; 3, 17; *Eph.*, 1, 2, 17; 3, 14, 15; 4, 6; 5, 20; *Phil.*, 1, 2; 4, 20; 1 *Tim.*, 1, 2; 2 *Tim.*, 1, 2; *Tite*, 1, 4; *Philém.*, 3.

ses enfants, ses fils (20), rapport que notre fraternité avec le Fils de Dieu élève au-dessus d'un lien purement moral.

« Que si vous êtes des fils, vous êtes aussi des héritiers, héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ » (21). Peut-on hériter de Dieu, qui ne meurt pas? L'idée inculquée est que nous sommes assurés, du chef de notre filiation, de tous les biens divins, en communion et participation de Jésus, le Fils par excellence. Voici qui fonde cette assurance :

Je fléchis le genou devant le Père, de qui tire son nom toute famille (venant d'un même père) au ciel et sur la terre, afin qu'il vous accorde, dans la richesse de sa gloire, d'être fortifiés en puissance par son Esprit afin de développer l'homme intérieur, pour que le Christ habite par la foi dans vos cœurs, étant enracinés et fondés en amour, afin que vous puissiez saisir avec tous les saints quelle est la largeur et la longueur, la hauteur et la profondeur, et connaître l'amour du Christ, qui passe science, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu.

A celui qui peut, par sa puissance qui agit en nous, faire infiniment au-delà de ce que nous demandons et concevons, à Lui soit la gloire dans l'Eglise et dans le Christ Jésus, dans toutes les générations du siècle des siècles. Amen (*Eph.*, 3, 14-21).

Le fondement de l'espérance chrétienne est la paternité divine, qui veut nous combler et dont la puissance va bien au-delà, non seulement de nos demandes, mais aussi de nos conceptions. Les largesses du Père nous sont assurées dans la mesure où nous nous assimilons l'amour divin en Jésus-Christ ; alors se forme et se développe en nous, par l'Esprit, l'homme intérieur, fait de notre communion au Christ;

(20) Enfants (*uios*, sens plus juridique) : *Gal.*, 3, 26 ; 4, 6, 7 ; *Rom.*, 8, 14, 19 ; 9, 26 ; (2 *Cor.*, 6, 18). Fils (*tekna*, de nature) : *Rom.*, 8, 16, 17, 21 ; 9, 8 ; *Phil.*, 2, 15. Dans l'usage courant la nuance s'efface.

(21) *Rom.*, 8, 17 ; *Gal.*, 4, 7 ; tenir compte du sens spécial donné aux mots « hériter, héritage » dans les versions grecques de l'A. T., ils désignent souvent la portion de Dieu, qui ne peut être un héritage. Pareillement dans le N. T., ils peuvent prendre un sens spécial : « le Fils de Dieu, héritier de tout » (*Heb.*, 1, 2) ; le lot assigné par Dieu, propriété inamissible (*Rom.*, 4, 13, 14 ; *Tite*, 3, 7 ; *Jac.*, 2, 5 ; *Eph.*, 1, 14, 18...).

FOERSTER, Dict. Kittel, III, p. 781-786 (biens futurs, succession spirituelle).

et pour autant nous sommes remplis de toute la plénitude de Dieu, celle qui réside, incarnée, en Jésus-Christ (*Col.*, 2, 9, 10). Autre expression de cet héritage divin : « se renouveler, dans l'esprit de l'intelligence, et revêtir l'homme nouveau, créé à l'image de Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité » (*Eph.*, 4, 23, 24) : cet esprit, informé d'Esprit Saint, cet homme nouveau, qui naît et grandit en Jésus-Christ, — l'image du Créateur (*Col.*, 3, 10) ; nous sommes replacés dans la perspective trinitaire. De fait, nous l'avons vu et le verrons, le Père est l'unique source de toutes les grâces : fécondité de l'apostolat, accession à la foi, vie chrétienne, salut.

Il est aussi le terme. Toute notre conduite doit tendre à lui plaire (1 *Thes.*, 4, 1 ; *Rom.*, 8, 8 ; 14, 18 ; *Eph.*, 5, 10 ; à faire sa volonté (*Rom.*, 12, 2 ; *Col.*, 4, 12), à toujours agir pour sa gloire (1 *Cor.*, 10, 31 ; *Col.*, 3, 17), en telle sorte que nos activités lui soient un sacrifice agréable (*Rom* , 12, 1 ; 15, 16 ; *Phil.*, 4, 18), à sa gloire. Cette préoccupation de glorifier Dieu devient de plus en plus prédominante (22) ; à l'amour créateur, qui manifeste dans ses œuvres les attributs divins, doit répondre, dans une religion totale de louange et d'obéissance, l'amour des créatures raisonnables — amour actif infatigable.

APPLICATIONS PARTICULIÈRES : DISPOSITIONS GÉNÉRALES

Comment dans l'ère de l'esprit, sous la loi de la grâce, chacun des chrétiens répond-il aux desseins divins sur lui? Voyons d'abord les dispositions générales qui le font participer aux attributs de Dieu.

SAINTETÉ ET AUTRES ATTRIBUTS DIVINS

Par la foi et le baptême le chrétien a été justifié et il est entré dans une société de saints : c'est un premier pas qui doit l'entraîner plus loin et plus haut. D'une manière générale la justice désigne l'état initial, elle se complète par la

(22) Surtout *Eph.*, 1, 6, 12, 14, 18 ; 3, 16, 21 ; *Col.*, 1, 11, 27 ; *Phil.*, 1, 11 ; 2, 11 ; 4, 20 : *Rom.*, 15, 7 ; 16, 27 ; 2 *Cor.*, 1, 20 ; 4, 15 ; *Gal.*, 1, 5 ; 1 *Tim.*, 1, 17 ; 2 *Tim.*, 4, 18.

sainteté (23). Affranchi du péché, le néophyte doit se mettre au service de la justice pour se sanctifier (*Rom.*, 6, 19); déjà par le baptême il est lavé des fautes anciennes et à la fois sanctifié et justifié (1 *Cor.*, 6, 11; cf., 1, 30). Ce n'est pourtant pas un point d'arrivée mais un point de départ, l'entrée en un mouvement qui ne doit pas s'arrêter. Par la profession loyale de sa foi le chrétien peut être dit parfait (1 Cor., 2, 6; *Col.*, 1, 28), comme il est appelé saint; mais il sent bien qu'il n'est pas encore accompli dans la perfection (*Phil.*, 3, 12), il sait qu'il doit devenir parfait (1 *Cor.*, 14, 20; *Col.*, 4, 12; *Eph.*, 4, 13). Pareillement, admis dans la société des saints, il doit travailler à sa sanctification, ce qui suppose un dynamisme toujours en action (24).

Cependant, quoique toujours requis, l'effort humain pour la sanctification est bien moins indiqué que l'action divine : notre sanctification est le terme de la prédestination (*Eph.*, 1, 4), de la volonté de Dieu et de sa vocation, toujours efficace (1 *Thes.*, 4, 3, 7; 2 *Thes.*, 2, 13); le verbe sanctifier n'a jamais qu'un sujet divin : Dieu (1 *Thes.*, 5, 23; 1 *Cor.*, 1, 30; *Col.*, 1, 12), le Christ (1 *Cor.*, 1, 2; 6, 11; *Eph.*, 5, 26), ou le Saint-Esprit (*Rom.*, 15, 16; 1 *Cor.*, 6, 11).

Cette sainteté, qui est essentiellement une consécration à Dieu, tel un sacrifice (*Rom.*, 15. 16), est le plus souvent conçue d'un point de vue négatif, comme la suppression et exemption de fautes et de vices (1 *Thes.*, 4, 3-7; 1 *Cor.*, 6, 11; *Col.*, 1, 21), — ce qu'indique la conjonction « saints et immaculés » (*Eph.*, 1, 4), comme les victimes vouées à l'autel, qui ne devaient présenter aucune tare corporelle, plus rarement sur le modèle de la sainteté divine, qui trouve son expression dans l'Esprit de sainteté (2 *Thes.*, 2, 13; 1 *Cor.*, 6, 11). C'est la réalisation de l'idéal d'Ancien Testament « soyez saints parce que je suis saint », mais sublimé par l'intervention de l'Esprit et de Jésus-Christ, « fait pour nous, de par Dieu, justice, sanctification et rédemption » (1 *Cor.*, 1, 30).

(23) Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen, 1930; Procksch, *Hagios*. Dict. Kittel, I, p. 107-116.

(24) Sanctification plus fréquente que sainteté (2 *Cor.*, 7, 1; 1 *Thes.*, 3, 13), laquelle est pourtant le terme à atteindre.

La gloire est l'attribut de Dieu le plus évocateur de son être impénétrable (25) ; ses enfants sont appelés à partager son éclat après leur mort, mais dès maintenant ils sont introduits dans la gloire de Dieu. Les pécheurs sont privés de la gloire de Dieu (*Rom.*, 3, 23). Aux vrais chrétiens Dieu a prédestiné et il accorde la sagesse « pour leur gloire » (1 *Cor.*. 2, 7) ; à la ténèbre dans laquelle végètent les Juifs s'oppose la lumière dont Dieu illumine les chrétiens : « mais nous tous, à face découverte, reflétant la gloire du Seigneur, nous sommes métamorphosés en la même image, allant de gloire en gloire, reçue du Seigneur qui est esprit » ; « Dieu, qui a dit : du sein des ténèbres la lumière illuminera, c'est lui qui a illuminé nos cœurs pour y porter la lumière de la connaissance de la gloire de Dieu, par la face du Christ » (2 *Cor.*, 3, 18 et 4, 6). Cette gloire, accordée au chrétien, est faite essentiellement de la connaissance du Christ, lumière qui vient de Dieu et qui réflète Dieu ; elle nous pénètre de manière divine parce que le Christ est Esprit ; nous saisissons ailleurs cette relation entre la gloire et le S. Esprit, par exemple dans ce souhait aux Ephésiens (3, 15, 17) : « Que le Père vous donne, suivant la richesse de sa gloire, d'être fortifiés en puissance, par son Esprit, pour développer l'homme intérieur, afin que le Christ habite en nos cœurs ». Nous comprenons là pourquoi S. Paul parle volontiers du Père de la gloire (*Eph.*, 1, 17 ; *Tite*, 2, 13) du Seigneur de la gloire (1 *Cor.*, 2, 8 ; 2 *Cor.*, 4, 4), de la richesse de sa gloire (*Col.*, 1, 27, 11 ; *Eph.,* 1, 18 ; 3, 16), il voit dans le christianisme l'économie de la gloire : il veut nous faire entendre combien nous sommes faits pour cet attribut divin. Il le joint aussi à la « Puissance » pour indiquer que nous sommes appelés à partager tous les attributs divins. Enfin il faut que cette gloire, dont nous jouissons dès ici-bas, ne cesse de s'accroître (de gloire en gloire), comme toutes nos prérogatives surnaturelles : elles doivent grandir pour s'épanouir dans l'au-delà. C'est par là que les chrétiens sont dans la lumière (*Eph.*, 5, 8, 14 ; *Phil.*, 2, 15 ; cf. 1 *Joan.*, 1, 7 ; 2, 8...).

(25) Kittel, Dict. Kittel (*doxa*), II, p. 253, sq. ; Halmuth Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes ; Studien zu Geschichte und Wesen eines N. T. Begriffes*, Giessen, 1934.

Le Seigneur, dans S. Jean (14, 27; 15, 11; 16, 24, 33; 17, 13), promet aux siens la paix et la joie, participation à deux attributs divins; S. Paul souhaite ces deux biens à ses chrétiens. Plusieurs fois il présente la paix entre les hommes comme un élément de charité fraternelle; parfois aussi la paix avec Dieu (*Rom.*, 5, 1; *Eph.*, 2, 14-16); le plus souvent il entend par là une disposition intérieure, analogue à celle dont jouit Dieu : assurance, joie, confiance, force tranquille : « que le Dieu de la paix vous remplisse de toute joie et paix dans votre foi, afin qu'abonde votre espérance dans la puissance du Saint-Esprit » (*Rom.*, 15, 13); « Que le Dieu de Paix vous sanctifie entièrement..... » (1 *Thes.*, 5, 23); « Le Christ, notre paix, a joint les deux parties de l'humanité, réalisant la paix... et évangélisant la paix à tous » (*Eph.*, 2, 14, 15, 17); « Le règne de Dieu est paix et joie dans l'Esprit Saint » (*Rom.*, 14, 17). Nous retrouvons ce même sentiment d'un bien divin indéfinissable dans le souhait si fréquent « la grâce et la paix soient avec vous », qui conjoint la salutation grecque et la salutation juive, mais en les transfigurant au plan surnaturel (26).

La joie (*chara*) est aussi une partie de la grâce (*charis*) et, partant, de la condition chrétienne : nous l'avons vue jointe à la paix. C'est avec la joie de l'Esprit Saint que les Thessaloniciens (I, 1, 6) ont reçu la parole malgré l'abondance des tribulations; l'Apôtre ne veut pas tyranniser la foi des Corinthiens (II, 1, 24), mais coopérer à leur joie,— leur état chrétien. Il souhaite la joie aux Romains (15, 13), aux Philippiens surtout (2, 28; 3, 1; 4, 4; 2 *Cor.*, 13, 11); lui-même se dit rempli, surabondant de joie, dans ses tribulations (2 *Cor.*, 7, 4; 6, 10; 13, 9; *Phil.*, 2, 17, 18; *Col.*, 1, 24). Cette joie, austère et sereine, conscience de la communion divine, était nécessaire à l'Apôtre pour faire face à ses obligations sans en être écrasé.

Joie, paix s'affirment dans la liberté (27) : affranchissement de tout esclavage et contrainte, maîtrise absolue et

(26) 1 *Thes.*, 1, 1; 2 *Thes.*, 1, 2; 1 *Cor.*, 1, 3... « Que le Dieu de paix soit avec vous » (*Rom.*, 15, 33); « Dieu de paix et d'amour avec vous » (2 *Cor.*, 13, 11; *Phil.*, 4, 7, 9; cf. *Col.*, 3, 15). Joie et paix dans les fruits de l'Esprit : *Gal.*, 5, 22. Foerster, Dict. Kittel. II, p. 409-416.
(27) Schlier (*eleutheria*), Dict. Kittel, II, p. 492-500.

universelle : Dieu seul est souverainement libre. Le Judaïsme est une économie de servage, celle des enfants de l'esclave Agar, de la Jérusalem terrestre, esclave avec ses fils (*Gal.*, 4, 22-31) ; les chrétiens, enfants de la Jérusalem d'en-haut, sont libres. Ils ont été affranchis de l'esclavage de la mort, du péché et de la loi, dans le Christ, par le don de l'Esprit : « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 *Cor.*, 3, 17). Nous sommes sous l'Esprit, sous la grâce, les deux forces qui nous permettent de surmonter les ennemis, déboutés de leurs droits, mais non éliminés. Toutefois cette liberté, à laquelle le Christ nous a appelés (*Gal.*, 5, 13), n'est pas licence ; elle nous place sous la loi du Christ (1 *Cor.*, 9, 21), loi inscrite dans nos cœurs, comme il convient dans le Nouveau Testament (*Jérémie*, 31, 33), nous entraînant sans nous contraindre : ainsi sommes-nous à la fois sans loi (*Gal.*, 5, 18 ; 1 *Tim*,, 1, 9) et sous la loi de Dieu, loi d'amour, qui répond à la tendance foncière de notre volonté et assure ainsi notre liberté ; et par amour, le chrétien acceptera de se faire le serviteur de ses frères, de renoncer à ses droits (1 *Cor.*, 9, 1, 19-23 ; 8, 13 ; *Rom.*, 14, 21 ; *Gal.*, 5, 13). Ainsi l'Apôtre et tout chrétien doit-il se dire, esclave, à la fois de Dieu, du Christ et de ses frères ; et, dans la mesure où il accepte cet universel service, il assure sa liberté, sa maîtrise sur toutes choses : « servir Dieu, c'est régner », dit la liturgie catholique. Cette liberté, comme toutes nos prérogatives surnaturelles, n'obtiendra son plein épanouissement que lorsque le monde entier participera à la liberté des enfants de Dieu (*Rom.*, 8, 21), quand sera consommé le Règne et que se manifestera, dans tout son éclat, notre filiation divine (28).

Vertus théologales

L'expression n'est pas de S. Paul, mais lui-même réunit en une même triade les trois vertus, parce qu'il découvre en chacune d'elles la même essence : un don de Dieu se

(28) Nous pouvons rattacher à ces prérogatives de paix, joie et liberté la certitude que Dieu console les siens (2 *Cor.*, 1, 4, 6 ; 7, 6 ; *Phil.*. 2, 1 ; 2 *Thes.*, 2, 16), les fortifie et confirme (2 *Cor.*, 1, 21 ; 1 *Cor.*, 1, 8 ; *Col.*, 2, 7 ; 1 *Thes.*, 3, 13 ; 2 *Thes* , 2 17 ; 3, 3 ; *Rom.*, 16, 25 ; *Col.*, 1, 11 *Eph.*, 6, 10 ; *Phil.*, 4, 13 ; 1 *Tim.*, 1, 12...).

traduisant chez le fidèle par une attitude psychologique déterminée.

La foi est au commencement de la vie chétienne et continue avec elle, mais maintenant en revêtant une autre forme : elle n'est plus l'accession au Christ et à la justice, — ce rôle nécessaire est désormais terminé, elle devient un état : un peu comme notre substantif « foi », elle désigne la condition chrétienne. Ce caractère se marque en deux manières. D'abord par l'association avec d'autres vertus, en particulier avec l'espérance et la charité ; cette note sonne clairement dès la première épître aux Thessaloniciens (1, 3) : « Nous nous rappelons comment vous avez exercé votre foi, peiné en votre charité et supporté dans votre espérance, qui se rapportent à Notre-Seigneur Jésus-Christ » ; et vers la fin (5, 8), il affirme que nous « revêtons comme cuirasse la foi et la charité et comme casque l'espérance du salut » (29). Secondement il est souvent question de l'œuvre de la foi (30) : c'est la concevoir comme une faculté qui se manifeste au dehors par diverses activités ; c'est dans ce sens que l'Apôtre envoie ses lieutenants examiner et confirmer la foi de ses chrétiens : « Nous vous avons envoyé Timothée... pour vous affermir et vous exhorter au sujet de votre foi, afin que personne ne soit ébranlé dans les tribulations présentes... Je l'ai envoyé

(29) Métaphores développées plus longuement dans *Eph.*, 6, 14-17. Autres textes joignant les trois vertus, l'espérance étant parfois remplacée par la patience (persévérance) : 1 *Cor.*, 13, 13 ; *Col*, 1, 4, 5 ; *Gal.*, 5, 5, 6 ; *Rom.*, 5, 1, 2, 5 ; 1 *Tim.*, 6, 11 ; *Tite*, 2, 2, 10, 13. Foi et charité : 1 *Thes.*, 3, 6 ; 2 *Thes.*, 1, 3 (plus loin, 4, la persévérance) ; 2 *Cor.*, 8, 7 ; *Eph.*, 1, 15 ; 6, 23 ; 1 *Tim.*, 1, 14 ; 2, 15 ; 4, 12 ; 2 *Tim.*, 1, 13. Foi et espérance : *Tite*, 1, 1, 2. Plusieurs fois d'autres vertus sont jointes : « Deviens le modèle des croyants dans les paroles, la conversation, la charité, la foi, la pureté » (1 *Tim*, 4, 12) ; « poursuis la justice, la piété, la foi, la charité, la persévérance, la douceur » (6, 12 ; 2 *Tim.*, 2, 22 et 3, 9).

(30) 1 *Thes.*, 1, 3 ; 2 *Thes.*, 1, 11 ; *Philem.*, 6 (communion de sa foi) ; 1 *Tim.*, 6, 11 (le combat de la foi) ; *Tite*, 2, 10 (montrer une foi excellente...). Nous pouvons rapprocher : 1 *Thes.*, 1, 8 (le bon exemple que donne leur foi) ; 2 *Cor.*, 1, 24 (ne pas tyranniser la foi dans laquelle ils se tiennent) ; *Rom.*, 14, 1, 22 (faibles dans la foi, relativement aux lois alimentaires) ; *Col.*, 2, 5 (voyant le bon ordre et la fermeté de votre foi) ; *Rom.*, 12, 3 (mesure de leur foi-religion).

pour connaître de votre foi, de peur que le tentateur ne vous tente et que notre labeur ne soit réduit à rien » (31).

Suivant cette acception, la persévérance, l'accroissement de la vie religieuse, ouverte par la foi, l'emporte sur le côté intellectuel, sur l'attachement aux croyances essentielles. Cependant ce dernier point de vue n'est pas oublié et à plusieurs reprises Paul affirme que les affaiblissements, les déviations de foi (religion), qu'il dénonce, viennent d'erreurs et d'infidélité aux traditions qu'il a transmises. Ce sont les Colossiens et les Ephésiens qu'il met particulièrement en garde contre ces perversions et fluctuations doctrinales qui les détachent du corps du Christ (32). D'autre part il estime que le couronnement de la foi est un développement de la connaissance religieuse : le vrai chrétien, le spirituel, a reçu du Saint-Esprit, la sagesse divine, qui nous instruit sur notre vie chrétienne, sur les grâces que Dieu nous a accordées (33). A tous les saints Dieu a manifesté le mystère, caché aux générations précédentes, et qui se résume, totalement et uniquement, dans le Christ, en qui sont tous les trésors de la science et de la sagesse, le Christ en nous (*Col.*, 2, 2 ; 1, 27). A mesure que l'Apôtre est introduit plus avant dans les secrets de Dieu, au temps de sa captivité marquée par une pression mystique plus intense, il souhaite à ses fidèles « un esprit de sagesse et de révélation, l'illumination des yeux du cœur afin de savoir quelle est l'espérance de la vocation divine, quelle est la richesse de sa gloire qu'il manifeste dans la portion des saints... » « connaître l'amour du Christ, qui passe toute connaissance, afin d'être remplis de toute la plénitude de Dieu (34) ».

(31) 1 *Thes.*, 3, 6, 10 (réparer les déficits de leur foi). Autres textes sur l'affermissement de la foi ou son accroissement : 2 *Thes.*, 1, 3, 4 ; 2 *Cor*, 8, 7 ; 13, 5 (prouver leur foi) ; *Col.*, 1, 23 ; *Phil.*, 1, 25 ; 2, 17.

(32) *Eph.*, 4, 14, 15 ; *Col.*, 1, 23 ; 2, 8, 18 ; 2 *Thes.*, 2, 13 (foi de la vérité) ; 1 *Cor.*, 2, 4 sqq. ; 15, 2, 14 ; 1 *Tim.*, 1, 4, 19 ; 4, 1, 6 ; 6, 10, 21 ; *Tite*, 1. 9, 13 ; 2 *Tim.*, 1, 5 ; 2, 2 ; 3, 8.

(33) Voir plus haut sur cette sagesse (1 *Cor.*, 1, 18-2, 16). Elle a pour objet les grâces dont Dieu nous a gratifiés, non le mystère de la vie divine dans le sein de la bienheureuse Trinité.

(34) *Eph*, 1, 17 18 (science des opérations divines manifestées dans l'exaltation du Christ) ; 3, 16-19 ; 4, 13 ; *Col.*, 1, 9 ; 2, 2 ; *Phil.*, 1, 9 ; 3,8 ; *Rom*, 11, 33 ; 1 *Cor.*. 12, 8 ; 13, 2 ; 14, 6 ; 2 *Cor.*, 4, 6 ; 11, 6.

Lui-même, ayant une connaissance expérimentale de sa vie surnaturelle, pénètre plus profond dans l'intelligence des mystères divins, et il désire que les chrétiens reçoivent aussi ces grâces si consolantes, qui rendent la foi moins obscure.

Naissant à la foi, le chrétien s'ouvre en même temps à l'espérance, ainsi les Thessaloniciens (I, 1, 9, 10), « en laissant les idoles pour se tourner vers Dieu et servir le Dieu vivant et véritable, attendent aussi son Fils qui doit venir des cieux, Jésus qui nous délivrera de la colère qui vient (35) ». Du même coup, c'est définir l'objet essentiel de l'espérance : il est essentiellement eschatologique.

Elle s'est manifestée à tous les hommes la grâce salvatrice de Dieu, nous instruisant à renier l'impiété et les convoitises mondaines pour mener une vie chaste, juste et pieuse en ce siècle, attendant la bienheureuse espérance et manifestation de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ Jésus (*Tite*, 2, 11-13).

Quel enthousiasme respirent ces lignes ! Toute la vie de l'Apôtre tend à préparer le triomphe de son Seigneur: il éclatera dans ce grand jour, où lui-même apparaîtra comme le principe de la résurrection et du jugement et où il rendra le royaume à son Père afin que Dieu soit tout en nous. C'est aussi le terme auquel aspire l'attente angoissée de toute la création : la libération que produira la parfaite filiation divine accordée aux hommes (*Rom.*, 8, 19-23). C'est le grand jour qui confirmera l'évangile de Paul, qui

Voir dans le Dict. Kittel les articles sur la connaissance (Bultmann), I, 692-718; sur la révélation (Oepke), III, p. 582-597, 978.

Kennedy, *Sur la connaissance de Dieu*, Expositor, 1918. 2, p. 241-269 (science plus haute).

Cerfaux, *Gnose et christianisme*, Dict. bibl. suppl., III, c. 690-698.

(35) Pareillement, opposant son adhésion au christianisme à celle des Ephésiens, il la définit : « nous qui d'avance avons espéré dans le Christ » (1, 12). Cf. *Col.*, 1, 23. J. de Guibert, *Sur l'emploi d'elpis et de ses synonymes dans le N. T.*, Recherches de science religieuse, 1913, p. 565-569 ; Bultmann, elpis, Dict. Kittel, II, p. 527, sqq , p. 53 (attendre) et p. 824 (savoir) ; S. Spicq, *La Révélation de l'espérance dans le N. T.*, Avignon, 1931 et *patientia* dans Revue des sciences philosophiques et théol., 1900, p. 95 sq.; A. M. Festugière. *Hypomoné dans la tradition grecque*, Recherches de sc. rel., 1931, p. 477-480 ; A. Pott, *Das Hoffen im Neuen Testament in seiner Beziehung zum Glauben*, Leipzig, 1915, p. 115-176).

produira les lettres de recommandation que lui valent ses labeurs apostoliques (1 *Thes.*, 2, 19; 2 *Thes.*, 1, 5-10 : *Phil.*, 2, 16; 2 *Cor.*, 1, 14; *Rom.*, 2, 16...).

L'espérance chrétienne est l'espérance de la gloire (*Col.*, 1, 27), de la vie éternelle (*Tite*, 1, 2; 3. 7; 1 *Cor.*, 15, 19), de la résurrection (1 *Thes.*, 4, 13, 14), du salut (1 *Thes.*, 5, 8; *Rom.*, 8, 24), de biens réservés dans les cieux (*Col.*, 1,5). L'échéance n'en est pas reportée à une date lointaine : c'est aussitôt après la mort que le chrétien sera avec le Seigneur, — bien supérieur à tout, et c'est pour cela que Paul désire ardemment quitter son domicile terrestre pour avoir domicile auprès du Seigneur (*Phil.*, 1, 21, 23; 2 *Cor.*, 5, 6, 8). Ces objets, puisqu'espérés, ne peuvent être que dans l'invisible (*Rom.*, 8, 24), ce n'est pas une raison pour se lasser et se décourager, le chrétien étant entraîné à attacher ses regards à l'invisible, éternel (2 *Cor.*, 4, 18) (36).

Combien intense nous apparaît partout l'espérance de Paul; elle continuait et accomplissait, en la sublimant, son espérance de pharisien. Le Juif est déjà un espérant, dans l'attente du Messianisme et de la Résurrection, les païens étant sans espérance (*Eph.*, 2, 12; 1 *Thes.*, 4, 13). Pour le pharisien converti ce double objet, toujours fuyant aux yeux de ses congénères, est maintenant possédé en partie, dans le Christ, ressuscité et entraînant ses frères dans son triomphe. Ce n'est donc pas pour provoquer une diversion que l'ancien persécuteur commence par déclarer devant le sanhédrin qui va le juger : « Hommes frères, moi, je suis pharisien, fils de pharisiens; c'est sur l'espérance et la résurrection des morts que je comparais en jugement » (*Act.*, 23, 6) ; et il répète la même déclaration devant le roi Agrippa (*Act.*, 26, 6, 7) et devant les Juifs de Rome (28, 20).

Les chrétiens sont des « espérants » (1 *Cor.*, 15, 19; *Eph.*, 1, 13); cette attitude se traduit par une autre vertu, la patience persévérante (*hypomoné*), qui suppose, non pas une simple résignation, mais une fermeté résistante et mili-

(36) Nous entendons aussi du futur le « Nous, par l'Esprit, en raison de la foi nous attendons l'espérance de la justice » (*Gal.*, 5, 5) : la réalisation des promesses obtenues dans la justification et, partant, objet d'espérance : l'espérance religieuse est essentiellement eschatologique.

tante. Plusieurs fois est mentionnée cette vertu si chrétienne (37) : elle s'exerce particulièrement dans les tribulations qui sont le lot des chrétiens : ces souffrances, au lieu de les abattre, produisent la patience, laquelle manifeste qu'ils ont résisté à l'épreuve et aboutit à l'espérance ; l'espérance, de son côté, n'est pas cause de honte, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous fut donné (*Rom.*, 5, 3-8), amour évident puisque Dieu a livré son Fils pour nous.

Nous avons là les motifs, objectif et subjectif, de l'espérance chrétienne. Nous espérons dans le Dieu vivant (1 *Tim.*, 4, 10; 5, 5), à cause de tout ce qu'il nous donne en Jésus-Christ et que contient notre vocation chrétienne (*Eph.*, 1, 18 ; 4, 4) ; de plus, c'est lui qui met cette assurance en nos cœurs (2 *Thes.*, 2, 16 ; 3, 5 ; *Rom.*, 15, 5, 13). Bien entendu le Christ tient une si grande place dans notre espérance, qu'il peut être appelé « notre espérance » (*Col.*, 1,27); c'est aussi en lui que nous espérons (1 *Cor.*, 15, 19 ; *Eph.*, 1, 13). Il convient également que Dieu nous infuse directement ce sentiment : il le fait en répandant dans nos cœurs son amour (*Rom.*, 5, 5), cet amour qui descend du Fils jusqu'à nous, impression que rien ne peut éliminer (*Rom.*, 8, 35-39) et qui nous est un gage de tous les biens surnaturels ; c'est pour cela que la charité « résiste à tout, croit tout, espère tout, supporte tout » (1 *Cor.*, 13, 7). Au surplus, l'assurance qu'après la mort nous serons avec le Christ « c'est Dieu qui l'opère en nous, en nous donnant les arrhes de l'Esprit » (2 *Cor.*, 5, 5). Tout cela rend opérants les motifs que nous pouvons trouver dans notre foi, dans l'étude des Ecritures (*Rom.*, 15, 4).

L'amour, nous le trouvons à la base de notre espérance, c'est lui aussi qui donne son prix et son efficace à la foi (*Gal.*, 5, 6) ; il est temps de venir à ce sommet de perfection (38).

(37) 1 *Thes.*, 1, 3 ; 2 *Thes.*, 1, 4 ; 3, 5 (patience du Christ, génitif mystique) ; 2 *Cor.*, 1, 6 ; 6, 4 ; *Rom.*, 8, 25 ; 15, 4, 5 ; *Col.*, 1, 11 ; 1 *Tim.*, 6, 11 ; 2 *Tim.*, 3, 10 ; *Tite*, 2, 2.

(38) F. Prat, *Théol. Pl*, II, 404-408 et 560, sqq. (sur le mot) et *Charité* (chez saint Paul), Dictionnaire de Spiritualité, II, c. 512-516, 508, sqq. (sur le mot); Stauffer, Agapé, Dict. Kittel, I, p. 49-52 (chez S.

D'abord quels mots faut-il employer? S. Paul emploie toujours le verbe et le substantif dérivé (*agapé*), qui désignent un amour commandé par la volonté (2 fois seulement *philein* : 1 *Cor.*, 16, 22; *Tite*, 3, 15); dans le latin, *caritas* exprime l'amour qu'on porte aux dieux, à la patrie, à des hommes éminents; *amor* s'emploie pour les parents et les familiers; *diligere* indique une affection modérée. En français, *charité* désigne souvent un sentiment dévitalisé, ne mettant pas le cœur en mouvement; oserions-nous dire : la charité de Dieu pour nous, ou notre charité pour Dieu? Pourquoi faut-il qu'à l'égard du prochain nous nous maintenions dans une tonalité neutre? Pour avoir la pensée complète de l'Apôtre, il faut aussi mettre en ligne ses propositions sur la grâce (*charis*) de Dieu et sur sa miséricorde (*eleos*).

Deux questions se posent. *Agapé*, non déterminé directement ou indirectement, désigne-t-il : l'amour de Dieu pour nous, notre amour pour Dieu ou l'amour fraternel pour le prochain? L'amour pour Dieu est-il conçu en partant de l'amour fraternel on inversement?

Nous pouvons supposer qu'un auteur aussi théocentrique met au premier plan ce qui vient de Dieu; et c'est bien ce qui apparaît dans les écrits pauliniens; le plus souvent il y est dit que Dieu nous aime, que nous sommes aimés par Dieu (ou : par Jésus-Christ) (39). Bien plus, c'est là le premier mouvement de Dieu vers sa créature : nous avons vu que le motif fondamental de la création est l'amour ou grâce de Dieu : « Dieu nous a élus en Jésus-Christ avant la fondation du monde, pour être saints et sans tache devant lui, en amour... pour faire éclater la gloire de la grâce dont il nous a gratifiés dans le Bien-Aimé... » (*Eph.*, 1, 4, 6).

La dernière phrase contient plusieurs affirmations à souligner : Jésus-Christ est le Bien-Aimé, « le Fils de l'amour de Dieu » (*Col.*, 1, 13), parce qu'il le reçoit le premier et en plénitude; Dieu nous crée pour manifester son amour

Paul); NYGREN, *Eros et Agapé* (traduct. française), Paris, 1944; BRANDT, *Dienst und Dienen im N. T.*, Gütersloh, 1933.

(39) 1 *Thes.*, 1, 4 (frères aimés de Dieu); 2 *Thes.*, 2, 13 (item), 16; *Rom.*, 8, 37 : 9, 13, 25; *Gal.*, 2, 20; *Rom.*, 1, 7; 11, 28; 5, 5, 8; *Eph.*, 1, 6; 2, 4; 3, 19; 5, 1, 2; 2 *Cor.*, 9, 7; 13, 13; *Col.*, 1, 13; 3, 12.

ou grâce ; il la dispense dans l'universel médiateur. Comment entendre l'amour, qui figure dans la première phrase ? Si on le joint à la proposition suivante (nous prédestinant), nous aurions là le motif de cette prédestination, motif qui ne peut être que l'amour de Dieu pour nous. Prenant l'autre lecture (le joignant à ce qui précède), nous ne pensons pas que le complément serve à qualifier une propriété de la sainteté mais qu'il indique le motif de l'élection.

En reconnaissance, les chrétiens aiment Dieu, ils sont « ceux qui aiment Dieu » (40).

Nous pouvons maintenant essayer de définir la portée de certaines expressions indéterminées. « Que le Seigneur dirige vos cœurs vers l'amour de Dieu et la patience (persévérante) du Christ » (2 *Thes.*, 3, 5). Cette dernière vertu leur est nécessaire dans les tribulations qu'ils ont à supporter (1, 4) : elle est dite du Christ, parce qu'elle vient de lui et est une participation à sa propre patience. Etendons cette interprétation à l'autre expression et nous avons une signification compréhensive : « l'amour de Dieu », non pas uniquement l'amour que Dieu a pour nous ou celui que nous avons pour lui, et non pas seulement l'attribut divin en soi, mais un principe qui règne dans nos cœurs et qui découle des propriétés divines (41). Telle est l'exégèse de Lightfoot, qui entend avec la même signification compréhensive : « L'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous fut donné » (*Rom.*, 5, 5), et aussi le défi (*Rom.*, 8, 35, 39) ; « Qui nous séparera de l'amour de Dieu (qui accorde une supervictoire sur toutes tribulations par celui qui nous a aimés, — le Christ) ; rien ne nous séparera de l'amour de Dieu, qui est dans le Christ Jésus, notre Seigneur ».

(40) 1 *Cor.*, 2, 9 ; 8, 3 ; 16, 22 (J.-C.) ; *Rom.*. 8, 28 ; *Eph.*, 6, 24 (le Seigneur).

(41) Ligetfoot, *Notes on Epistles of S. Paul*, 1904, p. 127. Il donne le même sens à : connaître l'amour du Christ » (*Eph.*, 3, 19) ; « l'amour du Christ nous presse » (2 *Cor.*, 5, 14) ; et probablement : « Je vous exhorte... par l'amour de l'Esprit » (*Rom.*, 15, 30) ; « que l'amour de Dieu soit avec vous » (2 *Cor.*, 13, 13).

Nous joindrions : « la foi qui opère par la charité » (*Gal.*, 5, 6).

Ces premières indications éclairent d'autres textes : sur l'édification du corps du Christ : « Nous tenant à la vérité dans la charité, tendons vers le Christ... par la vertu de qui le corps s'édifie dans la charité » (*Eph.*, 4, 14, 16) ; charité « au sens plein de l'amour du prochain » (Huby). Nous arrivons ainsi à l'amour fraternel pour le prochain, qui se manifeste particulièrement dans le corps du Christ : nous savons en quelle parfaite unité et étroite solidarité en sont liés tous les membres, — conséquence directe de la charité que la tête influe dans les siens. Par ailleurs S. Paul reprend une pensée du Maître : « Tout ce que vous avez fait au moindre de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (*Mat.*, 25, 40) ; il déclare que scandaliser un faible est perdre un frère pour qui le Christ est mort... pécher contre le Christ » (1 *Cor.*, 8, 11, 12) ; comment l'entendrait autrement « celui qui aime Dieu » (8, 3) ?

Nous avons la réponse à nos questions préalables : l'amour pour nos frères est part de « l'amour de Dieu », pris en son sens le plus compréhensif ; nous voyons quel sens riche il faudra parfois donner à *agapé*, indéterminé et ne désignant pas clairement la charité fraternelle. Nous pouvons maintenant aborder l'hymne triomphal, soulevé d'un lyrisme irrésistible, que S. Paul consacre à l'agapé. Exhortant les Corinthiens à rechercher les charismes les meilleurs, il ajoute :

Et encore voici quelle voie supérieure je vous montre (1 *Cor.*, 12, 31). Parlerais-je les langues des hommes et des anges,
si je n'ai pas l'amour, je suis un airain sonnant ou une cymbale retentissante.

Aurais-je le don de prophétie,
et saurais-je tous les mystères et toute la science,
et aurais-je toute la foi au point de déplacer des montagnes,
si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien.

Donnerais-je en aliments tous mes biens,
et livrerais-je mon corps pour être brûlé,
si je n'ai pas l'amour je n'en ai aucun avantage.

L'amour est patient, l'amour est bienveillant, l'amour n'a pas d'envie, il ne se vante pas, il ne s'enfle pas, il ne fait rien de honteux, il ne cherche pas son intérêt, il ne s'irrite pas, il n'impute pas

le mal, il ne se réjouit pas de l'injustice, mais il se réjouit de la vérité ; il résiste à tout, il croit tout, il espère tout, il supporte tout.

L'amour jamais ne périt.
Les prophéties, elles seront éliminées,
les langues, elles cesseront,
la science, elle sera éliminée.
Car c'est partiellement que nous savons et partiellement que nous prophétisons,
mais quand viendra le parfait, le partiel sera éliminé.
Quand j'étais tout petit, je parlais comme un tout petit, je pensais comme un tout petit, je raisonnais comme un tout petit ;
quand je suis devenu un homme j'ai éliminé ce qui est du tout petit.
Car maintenant nous voyons par le moyen d'un miroir, en images;
mais alors face à face.

Maintenant je connais partiellement,
mais alors je connaîtrai comme je fus connu.

Maintenant demeurent foi, espérance et amour, ces trois-là ;
mais la plus grande de toutes est l'amour.

Actuellement nombre de commentateurs s'accordent à voir là plus que la charité à l'égard du prochain, mais « l'amour de Dieu d'où l'amour du prochain découle et dont il est le signe... l'union à Dieu et au Christ, c'est-à-dire l'amour mutuel qui, descendant de la Divinité, la relie à ses créatures rachetées » (42).

Certaines des vertus exercées par l'*agapé*, et les vices opposés relèvent de la charité fraternelle ; mais combien de traits haussent nos regards beaucoup plus haut. Unie à la foi et à l'espérance, elle constitue la triade qui a Dieu pour objet. Elle est opposée, comme moyen de connaissance, à

(42) Allo, *Première épître aux Corinthiens*, p. 340 ; indignation de Bachmann contre « le moralisme plat et incolore et la pure philanthropie que certains « activistes » (dont Harnack) voudraient voir enseignés dans ce chapitre comme l'essence de la religion ». J. Weiss, *in loco*, note que ce ne peut être la seule charité fraternelle, cette charité qui reste dans le ciel... sentiment d'unanimité et harmonie avec Dieu et le monde, qui se cherche une expression dans le don de soi et la bienfaisance.

la prophétie et aux dons spirituels; elle est de l'ordre du parfait dans le domaine de la connaissance divine, elle promet la vision face à face, une connaissance pénétrant le mystère, telle la connaissance que Dieu a de ceux à qui il se communique (1 *Cor.*, 8, 3; *Gal.*, 4, 9); elle survivra à tous les charismes, autant dire qu'elle a pour domaine propre le ciel, la résidence de Dieu, qu'elle est un participation à l'être de Dieu. Et cela explique certains détails surprenants : distribuer tous ses biens aux pauvres, se livrer à leur service ou au martyre, n'est-ce pas un exercice authentique de la charité fraternelle ? Pourtant elle peut manquer de l'*agapé* divine, nécessaire pour le profit véritable et inamissible : foi, espérance, pratiquées par elle, regardent avant tout Dieu, L'*agapé* est donc un des sommets, sinon le faîte suprême, de la vie chrétienne : l'union et participation à Dieu — Dieu-Amour le définira S. Jean — communion qui se développe ici-bas dans les ombres (images vaporeuses) de la foi, pour s'achever dans la vision céleste : grâce et gloire, participation véritable à la Souveraine Bonté, qui s'atteste dans l'amour fraternel pour le prochain.

Joseph Bonsirven, S. J.

VIE CHRÉTIENNE ET VIE PARFAITE

II. VIE RÉPARATRICE

Dans un précédent article, nous avons montré comment, sous le souffle de l'Esprit-Saint, les âmes en quête de perfection s'essayaient à imiter le Christ, à le reproduire dans sa vie et ses mystères, à « passer en Lui », et à « Le faire passer en elles », secondant ainsi l'action intérieure de la grâce.

Celle-ci, germe divin déposé en nous au baptême, cherche à s'épanouir en nous et à dominer notre nature et ses activités mais ne peut y parvenir que dans la mesure où notre volonté se prête à ses désirs et consent à lui abandonner les leviers de commande.

Lorsque, dociles aux inspirations de la grâce nous nous laissons travailler par elle, peu à peu le Christ croît en nous et y prend sa taille, et plus sa vie s'intensifie en nous, plus aussi nous devenons ses images parfaites, plus nous nous divinisons, plus nous sommes vraiment *le Christ*.

La pratique sérieuse de la vie chrétienne suffit pour assurer cette croissance qui sera d'autant plus rapide et parfaite que notre ferveur et nos efforts seront plus grands.

Deux choses surtout y concourent : l'*oraison* et l'*abnégation*. L'*oraison* tout d'abord par laquelle on s'assimile lentement et longuement le Christ. Nous le faisant pénétrer, elle nous permet d'entrer dans ses sentiments et ses dispositions, nous le fait mieux connaître et donc mieux aimer.

L'*abnégation* ensuite par laquelle on se renonce à chaque instant pour faire place en soi au Christ. C'est précisément ce vide qu'elle creuse en nous qui permet au Christ de s'y développer, de ne pas rester dans notre intelligence mais d'envahir notre champ vivant d'activités. Elle a un rôle si nécessaire que sans elle le Christ en nous serait comme lié et impuissant.

Sans ce fruit d'abnégation, l'oraison resterait stérile, la vraie grande oraison ne va jamais sans grand esprit de sacrifice et d'abnégation.

Elle est donc le facteur le plus puissant dans le développement du Christ en nous, c'est notre degré d'abnégation qui mesure notre degré d'assimilation au Christ.

Tous nous sommes un seul Christ et cherchons à reproduire le même Christ. Nous différons tous cependant les uns des autres, car ce n'est pas le même aspect du Christ que nous nous essayons à exprimer, ou si par hasard c'est le même, c'est avec des nuances de ton et d'intensité variant à l'infini et laissant à chacun sa note individuelle propre.

On s'accorde généralement, disions-nous dans le précédent article, à ramener toutes ces imitations, si multiples soient-elles, à trois principales plus caractéristiques, bien distinctes et qui résument toutes les autres : celle du Christ priant, celle du Christ agissant, et celle du Christ souffrant.

Ces trois notes qui donnent naissance à trois voies spirituelles ne s'opposent pas entre elles, — on ne saurait trop le répéter, — elles s'impliquent au contraire ; elles sont cependant diverses et fondent des spiritualités comme des mystiques différentes qu'il y a intérêt à ne pas confondre et même à étudier dans leur allure et leurs exigences diverses.

Elles indiquent pour chaque âme ce qui fera la caractéristique de sa perfection : l'imitation de Jésus priant, travaillant ou souffrant.

Cette imitation deviendra reproduction de Jésus, identification avec Jésus et montrera au monde dans les chrétiens, autant qu'il sera possible, la perfection de la prière de Jésus, la perfection de son travail et celle de sa souffrance.

Et chacune de ces notes deviendra pour ceux qui seront appelés à le reproduire, le moyen normal d'atteindre au degré de sainteté voulu de Dieu. Prière, souffrance, travail peuvent donc, au même titre, être moyen de sainteté, pourvu que les trois jaillissent de la vie intérieure de l'âme, car il ne saurait s'agir d'une prière, d'une action ou d'une souffrance du Christ, si elle ne sortait de ce Christ intérieur que nous portons en nous.

Ce qui fait même précisément la sainteté de ces trois actes, c'est qu'ils sont produits par la vie du Christ en nous. Sans elle, la prière peut n'être qu'un verbiage inutile, le travail une simple activité humaine, la souffrance, du fakirisme.

Avec elle par contre : la *prière*, c'est le Christ priant en nous avec nous et par nous, *l'activité apostolique*, c'est le Christ peinant en nous, et par nous au service des âmes, la *souffrance* : le Christ souf-

frant avec nous, par nous, en nous, et rachetant avec nous le monde pécheur.

Prière, souffrance, action unissent donc bien activement et efficacement au Christ, bien que l'action le fasse avec plus de difficultés.

Car si toutes trois peuvent aisément partir d'une même parfaite pureté d'intention, — encore que là aussi la pureté d'intention soit plus facile dans la prière et surtout dans la souffrance, — il est certain qu'il est infiniment plus aisé de garder avec Dieu le contact établi par la pureté d'intention, dans la prière et la souffrance que dans l'action. Car l'action met en branle toutes nos activités humaines, et, dans ce champ humain qui est le sien, la nature, se trouvant là chez elle, tend à y dominer beaucoup plus puissamment que dans le champ surnaturel où elle se sent étrangère.

C'est pour cela aussi que la spiritualité d'action comporte plus d'examens et d'efforts que les deux autres dont la note est plus passive.

Mais c'est à la spiritualité des âmes vouées par Dieu à la réparation que je m'attache ici.

La voie réparatrice est celle où la souffrance devient le moyen normal de perfection, celle où on trouve sa sanctification dans et par la souffrance, alors que les contemplatifs y parviennent dans la prière, et les apôtres dans l'action.

C'est dire du même coup combien ces voies s'incluent l'une l'autre et diffèrent tout ensemble.

Car toutes trois sont à base de sacrifice.

Pour tous il est juste de dire qu'on se sanctifie en se crucifiant à son devoir d'état, mais le crucifiement n'est pas le même.

Les « contemplatifs » se sacrifient en se retirant dans la solitude, en vaquant à la prière au milieu des aridités, en menant une vie très dure par les épreuves intérieures qui la traversent et l'activité extérieure dont ils se privent.

Sainte Thérèse parle en connaissance de cause des grandes souffrances des contemplatifs, mais ces souffrances ont pour but de les perfectionner comme contemplatifs.

Les « actifs » se sacrifient en travaillant, prêchant, instruisant, soignant les malades, s'occupant des pauvres, des déshérités, des ignorants, amis ou ennemis, et cette action, en dépit de la joie qui accompagne toute activité, et surtout toute activité féconde, est un vrai et parfois très dur sacrifice, dans la mesure où l'on s'applique

à ces travaux en esprit d'obéissance, par des œuvres qui contrarient souvent la nature, auprès de personnes souvent peu sympathiques et reconnaissantes.

Les « réparateurs » se sacrifient en s'offrant à la souffrance sous toutes ses formes. C'est là leur manière de plaire à Dieu et d'être utiles à sa gloire. Aussi, de même qu'on peut chercher légitimement dans la spiritualité contemplative les règles et les modes de la prière parfaite, et chez les actifs celles de la sainteté de l'apostolat, de même, chez les âmes réparatrices nous trouvons celles de la sainteté de la souffrance.

Il est juste de remarquer que ce qui fait la perfection de ces voies n'est pas leur objet même, donc, ni la prière, ni l'action apostolique, ni la souffrance en elles-mêmes, mais la manière dont on prie, dont on agit, dont on souffre, c'est-à-dire dont le Christ prie, agit et souffre en nous, la perfection de notre action propre étant liée à notre identification pratique au Christ.

Plus c'est vraiment le Christ qui agit en nous, plus notre action, quelle qu'elle soit, est parfaite.

La perfection des contemplatifs est donc liée à la prière du Christ, celles des apôtres à son labeur, celle des réparateurs à sa souffrance rédemptrice.

Et ainsi, autant que faire se peut, chez les contemplatifs la prière du Christ doit atteindre sa perfection, elle doit réaliser la prière parfaite, comme chez les actifs devrait aussi se réaliser en perfection l'action du Christ, et, chez les réparateurs, la souffrance du Christ doit atteindre par son intensité et sa sainteté son maximum d'efficacité rédemptrice.

Dans ces trois voies, sur un clavier différent, mais avec une même perfection de jeu et une harmonie égale, le Christ continue à chanter dans les âmes à la gloire du Père son magnifique cantique d'amour.

Le rôle des âmes liées à la souffrance et à la Passion du Christ est double :

1° Compatir par amour, en union avec Marie au Calvaire, à Jésus souffrant, vouloir souffrir avec Lui, comme Lui, pour s'identifier à Lui.

2° Vouloir souffrir avec Jésus et en Jésus pour sauver et racheter les âmes avec Lui.

Dans le premier rôle elles sont *consolatrices*, dans le second *corédemptrices*.

L'Esprit-Saint spécialise parfois certaines âmes dans le rôle consolateur. La plupart cependant, et je parle surtout de ces dernières, sont aussi co-rédemptrices.

On voit nettement la différence :

les premières s'arrêtent aux souffrances de Jésus, désirant, par amour, les partager;

les secondes par delà la souffrance en cherchent les causes, pour les détruire, le but, pour y coopérer.

En un sens facile à comprendre, toute âme chrétienne doit être co-rédemptrice.

Elle le doit, au titre de ses péchés personnels, pour lesquels, en justice, elle doit réparation de souffrance, puisque d'après la volonté divine, la souffrance est le moyen normal d'expiation.

Elle le doit encore comme membre du Corps mystique, en s'associant à l'acte rédempteur du Christ pour s'appliquer à elle-même les fruits de la rédemption, car Dieu qui nous a créés sans nous ne nous rachète pas sans nous; il exige notre coopération de sacrifice. En s'unissant ainsi à l'acte rédempteur du Christ, en collaborant, on est bien d'une manière vraie « co-rédempteur », mais on l'est pour soi.

Et chacun étant tenu de réparer pour soi autant qu'il le peut, le nom de « réparatrice », de » co-rédemptrice » est réservé aux âmes qui. à l'exemple du Christ, expient pour les autres et contribuent à solder les dettes d'autrui en même temps que les leurs propres.

La souffrance est donc normale dans toute vie chrétienne, car tous nous sommes pécheurs, et de plus, comme membres du Christ, nous devons participer à la condition de notre Chef. Tout chrétien doit souffrir pour lui et pour l'ensemble du Corps mystique dont il fait partie, mais chez les âmes qui sont par vocation des « victimes réparatriees » ces souffrances ne s'arrêtent pas à elles, elles sont orientées vers le prochain et s'en vont porter à d'autres tout le mérite qui peut leur être communiqué (1).

(1) Dans tout acte méritoire, il y a un mérite strictement personnel et donc inaliénable, puis un mérite satisfactoire ou expiatoire qui peut être cédé à d'autres. Tel est le cas de ceux qui abandonnent par le vœu héroïque tous leurs mérites aux âmes du Purgatoire : ceux-ci toutefois ne sont pas de vraies victimes, car ce n'est pas le fait de *donner* ces mérites qui rend victime, mais bien celui de vouloir acquérir par

Les épreuves et les croix de la voie contemplative vont directement à la purification et au perfectionnement des individus, et indirectement et comme par concomitance, au salut et à la perfection du prochain ; dans l'apostolat et la réparation, c'est, au contraire, le bien surnaturel du prochain qui est directement et immédiatement cherché ; celui de l'apôtre ou de la victime y est bien attaché, mais indirectement sans être pour autant, un simple surcroît.

La vie d'une âme réparatrice est donc une vie tout orientée par Dieu et par l'âme, elle-même consciente de cette volonté divine, vers le prochain. Cette âme ne s'appartient plus, elle est expropriée pour le service d'autrui ; elle a ce caractère commun avec l'âme apostolique, mais tandis que, dans l'apostolat, on va au prochain par l'action extérieure, dans le rôle de réparation, on y va par l'austère et dur chemin de la souffrance.

Fidèle à l'appel divin, l'âme réparatrice se dirige vers le Calvaire, c'est là qu'elle se transformera en Jésus crucifié et deviendra ainsi co-rédemptrice.

En réalité il n'y a qu'un Rédempteur et un Médiateur : le Christ, qui est aussi tout à la fois l'unique Prêtre et l'unique Victime.

Mais de même que Notre-Seigneur se perpétue ici-bas par des prêtres offrant visiblement le sacrifice qu'Il offre lui-même invisiblement, ainsi il se substitue des âmes victimes, et se perpétue en elles en état d'immolation.

Ce qui caractérise ces âmes par suite de leur étroite relation au Christ rédempteur, c'est leur liaison à la souffrance qui devient l'aliment habituel de leur vie.

Mais, comme chez Notre-Seigneur, il faut toujours distinguer les douleurs souffertes, bien diverses entre elles, des dispositions intérieures qui, elles, ne varient pas, sont toutes commandées et unifiées dans l'amour et donnent à ses tourments leur valeur et leur efficacité rédemptrices, ainsi, dans les âmes-victimes, on remarque des différences au regard des souffrances qui leur seront très diversement départies. Les unes sont plus spécialement vouées à repro-

pure charité pour les autres, et douloureusement, ces mêmes mérites. Autre chose est le don d'une richesse. acquise parfois sans grand effort, autre chose l'acquisition qui veut être dure, parce qu'ainsi plus méritoire, de cette même richesse par amour pour le prochain.

duire les souffrances du Cœur, d'autres celles de l'Agonie, ou de la Flagellation, ou du Crucifiement.

L'étude d'ensemble de ces souffrances serait trop vaste, je me bornerai ici à celle de leurs dispositions intimes.

Celles-ci éclairent leur voie et leur vie spirituelle.

Elles sont faciles à connaître : calquées sur celles de Jésus souffrant, savoir les unes, c'est savoir les autres, mais la réciproque est vraie. Etudier les sentiments des âmes victimes c'est pénétrer lumineusement ceux de Jésus dont la profondeur nous dépasse.

Et c'est une révélation de la Passion combien vivante et suggestive qui se fait par les âmes co-rédemptrices.

Précisément parce que la vocation des âmes victimes, veut qu'elles entrent dans les dispositions intimes du Christ, par la force même des choses, elles sont liées au Cœur de Jésus. « *Oh! si semel introisses in interiora Jesu!* » dit l'Imitation (II, 1, 6).

C'est ce qu'elles font. Leur demeure est le Cœur de Jésus. Toute leur étude, toute leur vie est de se conformer à ses vues et à ses désirs.

Or, envoyé sur terre pour rechercher les hommes par la Croix :

En Agnus ad nos mittitur
Laxare gratis debitum... dit l'hymne de l'Avent,

Jésus vient pour être immolé, pour souffrir. Sa vie terrestre tout entière sera croix et martyre : « *Tota vita Christi crux fuit et martyrium* », dit encore l'Imitation (II, 13, 7).

Ce qui le porte à souffrir et lui fait véhémentement désirer sa mort sanglante — « *J'ai à être baptisé d'un baptême et combien je soupire après son accomplissement* » (Luc, 12, 50) — c'est l'amour qu'il a pour son Père qui le pousse à venger sa gloire outragée par le péché.

C'est l'amour qu'il a pour les hommes engagés en masse sur la route de l'enfer et qu'il veut sauver, qui est la clef de toutes ses œuvres et de tout son être. « *Dieu est amour* », dit saint Jean (I Jo, 4,8). Le Christ lui aussi est amour, et ceci fait comprendre à quel point la dévotion au Sacré-Cœur est la dévotion même au Verbe incarné, au Christ tout court.

Comme le Christ Jésus, dont elles partagent la volonté rédemptrice et le grand amour, les âmes-victimes ressentent en elles l'ardeur et le besoin de souffrir, de souffrir librement, de s'immoler pour le bien des âmes qu'elles aiment jusqu'à prendre à leur compte personnel toutes leurs fautes pour les expier.

Nous entrons ainsi dans ce qui constitue essentiellement leurs caractéristiques.

Cette première tout d'abord qui les distingue nettement des contemplatives et des actives :

1. — *Souffrance volontairement acceptée et recherchée*

Alors que Dieu engage souverainement par son seul bon plaisir sur les voies de l'action apostolique ou de la contemplation, quand il s'agit des âmes réparatrices, il sollicite au préalable leur consentement.

Il n'impose pas, il propose ; il subordonne l'exercice de son droit de Maître au consentement libre de la victime :

... « Le bon Dieu daigna me préparer à ce qui allait suivre. « Comme en d'autres occasions l'avenir me fut montré en grands « détails. Dieu sollicita mon âme, Il la pressa d'accepter bien des « douleurs, lui témoignant qu'Il y trouverait son bon plaisir... Qui « peut résister à la douceur et à la force de la voix de Dieu ?... Je dis « oui... » (Bse M. Th. de Soubiran. *Notes spirituelles*, t. I, p. 87-88).

Elle avait dit plus haut (*ib.*, p. 71) :

« Ainsi c'est à remarquer presque toujours, Dieu daigne avant « que d'agir solliciter et obtenir le consentement de l'âme. traitant « avec un respect plein d'amour la liberté de l'ouvrage de ses « mains... »

« Veux-tu goûter au calice de ma Passion, veux-tu ! O mon Jésus, non seulement je veux mais je désire » (Marie Ste Cécile de Rome, t. II, p. 143-4).

Et non seulement Dieu propose, mais Il montre distinctement aux âmes ce qu'elles auront à souffrir et souvent même dans le détail.

Il veut un consentement, un « Fiat » donné comme celui de la Sainte Vierge, en pleine lumière et en pleine liberté.

Si l'âme reste interdite et tremblante devant son offre, et, sans refuser cependant, ne dit pas le « oui » attendu, Dieu se retire et attend que d'elle-même l'âme le rappelle et s'offre.

A une demande de ce genre, lit-on dans la vie de Sœur Josefa Menéndez, « un flot d'appréhensions soulève son âme »

« Je me tus, écrit-elle loyalement, mais tout en moi refusait. « Alors Il disparut. Je lui ai sûrement déplu car il est parti comme « un éclair. »

Mais la Sainte Vierge vint aider Josefa à accepter, ce qu'elle fit. (*Un appel à l'amour*, pp. 88-89).

Dans une autre occasion semblable, la Sainte Vierge lui dit : « N'oublie pas que ton amour est libre » (*Ibid.*, p. 238).

Dieu demande ce consentement aux âmes réparatrices pour une double raison.

1° S'unir à Dieu par la haute contemplation mystique en attendant la vision de gloire du ciel répond à une tendance, à un besoin de notre nature élevée à l'ordre surnaturel et ordonnée ainsi à la vision béatifique.

Agir répond aussi à ce besoin d'activité propre à tout être vivant, besoin d'autant plus vif et intense qu'on vit d'une vie plus haute, plus dynamique.

Souffrir, par contre, répugne d'instinct à notre nature, créée pour l'infini bonheur du ciel.

Quand, donc, il s'agit d'un sacrifice plus héroïque et surtout d'une souffrance de surcroît pour les autres, à laquelle, par conséquent, rien n'oblige, Dieu veut une acceptation franche et libre.

2° Toute réparation surnaturelle se modèle sur celle du Christ et s'intègre en elle.

Or le Christ n'a été victime pour le monde que parce qu'Il l'a voulu. *Oblatus est quia Ipse voluit.* (Is., 53, 7).

Il savait d'avance l'amertume du calice qu'Il devait boire jusqu'à la lie, la pesanteur de la Croix qu'Il devrait porter au sommet du Calvaire et sur laquelle il devait mourir.

Son amour pour son Père et les âmes a triomphé des répugnances de sa nature humaine à l'agonie.

Il a librement accepté et subi sa douloureuse passion, rendant ainsi à son Père une gloire immense.

A l'exemple du Christ victime dont elles sont, ici-bas, les plus parfaites images, les âmes réparatrices donnent, elles aussi, à toutes les souffrances que Dieu veut pour elles leur adhésion libre, amoureuse, totale.

Cette acceptation libre se manifeste de deux manières :

1° Tantôt Notre-Seigneur montre d'avance à l'âme ce qu'elle doit souffrir par la suite et lui demande son consentement.

Ainsi en a-t-il agi avec Sainte Marguerite-Marie, avec la Bienheureuse Mère Marie-Thérèse de Soubiran, avec Sainte Gemma Galgani.

Voici ce qu'on lit dans la biographie de cette dernière par le Père Germano (p. 116 et 117) :

« Après l'heure sainte, Jésus m'a fait connaître tout ce que je « devais souffrir dans la suite et qu'Il voulait me traiter comme Il « avait été traité lui-même par son Père céleste ».

Et Gemma répond :

« Jésus, rendez-moi semblable à vous, faites-moi souffrir aussi. « Vous êtes l'Homme des douleurs, je veux être la fille des « douleurs ».

2° Ou bien s'il ne montre pas d'avance et s'il ne sollicite pas un consentement, Dieu attise dans l'âme des désirs de souffrance tels que toute souffrance envoyée est une réponse à cette volonté libre de l'âme qui l'a demandée.

Cas fréquent aussi (1). Je n'en cite que deux exemples, plus typiques.

Sainte Véronique Giuliani. Dans son autobiographie, elle raconte :

« Vers l'âge de sept ans, par deux fois, je vis le Seigneur, tout « couvert de blessures, qui me recommanda la dévotion à la Sainte « Passion. Je brûlais de souffrir et tout ce que je faisais j'avais l'ins- « piration de le faire en union à la Passion du Sauveur. Parfois « j'accomplissais des pénitences. Je soupirais après les croix... (*Autobiographie*, p. 46-47).

« Je me plaçais devent le crucifix les bras ouverts et je disais : « Seigneur je ne vous quitterai pas que vous ne m'ayez fait la grâce « d'être crucifiée avec Vous. Donnez-moi cette croix, ces clous, « ces épines...

« Comme je me trouvais devant ce Christ en le priant de me « crucifier avec Lui, il me faisait entendre qu'il contenterait mon « envie... » (*Ib.*, p. 51).

On pourrait multiplier les citations.

Sœur Marie du divin Cœur, religieuse du Bon Pasteur, — celle qui transmit à Léon XIII le désir de Notre-Seigneur que le monde entier, fidèles et infidèles, fut consacré au Sacré-Cœur (2) — avait été choisie par Notre-Seigneur comme victime.

« Je soupirais après les souffrances, dit-elle, je comprenais que ma « vocation était de souffrir avec Jésus par amour pour lui aussi bien « que d'être unie à lui. Je priais Notre-Seigneur de m'envoyer des « souffrances et je souffrais de ne pouvoir assez souffrir. L'oraison « jaculatoire qu'à cette époque je répétais le plus souvent était celle-

(1) Ste Marg.-Marie, la vénérable Marguerite du St-Sacrement, la Mère Véronique du Cœur de Jésus... etc.

(2) Consécration que le pape fit lui-même en 1899 et dont il dit que c'était l'acte le plus important de son long et glorieux pontificat.

« ci : « Mon Jésus toujours plus de souffrance et toujours plus « d'amour ».

« J'ai enduré un vrai martyre par suite de cette soif de souf- « france que Notre-Seigneur m'inspirait et qui alla toujours en « augmentant jusqu'à maintenant que je me trouve satisfaite, clouée « que je suis sur la Croix avec Lui... » (*Vie*, p. 47).

Plus bas, p. 57, elle dit :

« De plus en plus grandissait en moi le désir de réparer les « outrages faits au Sacré-Cœur ainsi que celui de souffrir pour la « conversion des pécheurs ».

Et pp. 81 et 82 :

« L'âme enflammée du désir d'aimer et de posséder Dieu a be- « soin des souffrances comme d'une sorte de soulagement. Elle ne « peut ni ne voudrait vivre sans souffrances. Tout ce qui mortifie « et fait souffrir lui est une consolation... Je passai par des tenta- « tions horribles de découragement, des tourments de conscience, « des souffrances physiques et morales, mais toujours je souffrais « de ne pouvoir assez souffrir... »

Ici encore les noms et les citations abonderaient. Ceux-là suffisent.

2. — *Besoin de souffrir, ardeur à souffrir*

Ce besoin de souffrir, et de souffrir librement, cette ardeur à rechercher la souffrance nous éclairent lumineusement sur la psychologie propre des âmes victimes.

L'âme choisie par Dieu pour cette voie de souffrance réparatrice a conscience que la souffrance est une nécessité pour elle si elle veut répondre à l'appel divin.

Sa volonté accepte, elle s'engage volontairement dans cette route douloureuse comme dans un filet dont les mailles l'enserreront de plus en plus étroitement à mesure qu'elle avancera davantage.

Elle ne pourra plus se dégager. Elle sera menée vers le sacrifice et toutes les immolations, non par la fatalité d'un destin aveugle qui pèserait sur elle en aliénant sa liberté, mais par une finalité qu'elle connaît, et vers laquelle elle tend de tout son être surnaturel.

Ainsi jadis Jésus est-il allé à sa Passion. Par son Incarnation tout d'abord, puis par toutes les démarches de sa vie cachée et publique, il s'est engagé lui aussi de plus en plus et volontairement, dans ce réseau que lui ouvrait la Volonté du Père, où son amour le retenait et qui aboutissait au Calvaire.

L'âme réparatrice se sait destinée à la souffrance. La nature

crie, et très fort parfois chez quelques-unes, mais on ne s'arrête pas à ses protestations et à ses plaintes.

Si l'âme parcourt cette voie de douleurs, ce n'est pas qu'elle s'y sente physiquement ou moralement contrainte, ni parce qu'un tempérament plus ou moins morbide trouverait une satisfaction à souffrir, mais parce qu'elle sait les buts admirables que Dieu s'est proposés par là et les fruits merveilleux qui en résulteront pour la gloire divine et le salut des âmes.

C'est cette acceptation intelligente et pleine d'amour qui confère à la souffrance toute la valeur qu'elle peut tirer d'une volonté créée, et l'union de cette souffrance avec celle du Christ, liaison faite par Jésus lui-même, lui ajoute une dignité et un prix inestimables.

Elles entrent ainsi d'une façon aussi parfaite et profonde que possible dans les dispositions du Christ victime s'offrant volontairement à sa Passion par amour pour son Père et les âmes, et devenues, par les douleurs qu'elles endurent, des copies vivantes de Jésus crucifié, par elles l'effusion du Sang Rédempteur coule à flots sur le monde.

3. — *Sens de leur solidarité avec les pécheurs*

Le besoin de souffrir est un des aspects de la grâce que confère aux âmes réparatrices leur vocation de « victime ». grâce qui leur communique une mentalité et des dispositions intérieures très spéciales et crée entre elles et le prochain des relations d'un genre particulier.

L'âme-victime, disions-nous plus haut, ne s'appartient plus. Elle est expropriée pour le service des âmes. L'apôtre aussi, dira-t-on peut-être, ainsi que tous ceux qui s'adonnent aux œuvres de charité. C'est juste mais il y a manière et manière d'appartenir au prochain. Et ici ce n'est pas seulement une différence de degré mais d'espèce.

Toutes les œuvres de charité, tout travail apostolique se fait généralement par des prises de contact de personne à personne; l'apôtre va chercher les âmes, s'approche d'elles, les instruit, console, guérit... le bien qu'il leur fait a pour canal son activité humaine et tout se passe dans le champ visible.

La victime, souvent clouée sur un lit de douleurs comme sainte Lydwine, peut n'avoir aucune relation visible avec les âmes qu'elle sauve, elle peut même les ignorer, car la grâce seule établit les contacts dans le champ de l'invisible. Elle sait, elle, que sa souffrance

va à autrui, à des pécheurs qui en ont besoin. Elle se donne dans la nuit, et le don est ainsi plus pur et plus profond.

Jésus dans sa Passion s'est donné au genre humain tout entier, à tous et à chacun et dès lors, tous et chacun ont droit sur lui ; il s'est livré au point que tous et chacun peuvent prendre pour eux tous les mérites de ses douleurs et tout son sang ; il a fait plus encore, il s'est rendu solidaire de tous et de chacun dans le paiement de leur dette de péché ; il s'est constitué seul responsable.

L'efficacité de la Passion vient de cette solidarité. Jésus a pris la dette des pécheurs se faisant « un » avec eux, les pécheurs ont mis sur lui tous leurs péchés se faisant « un » avec lui, et c'est cette solidarité qui l'a rendu responsable de tous les péchés de l'humanité, et qui est à la base de son rôle de rédempteur, que le Christ établit entre les pécheurs et les âmes-victimes.

Elle n'existe pas au même titre, on le voit, entre les contemplatifs ou les apôtres et les pécheurs.

Toutes les âmes-victimes ont le sentiment de cette solidarité qui les lie à la fois au Christ qui rachète et aux âmes qui sont rachetées. Aucune, me semble-t-il, ne l'a mieux exprimé que la Mère Thérèse-Emmanuel, co-fondatrice des religieuses de l'Assomption.

« Je viens imprimer mes souffrances dans ton âme », lui dit Notre-Seigneur (p. 54). Elle comprend alors que Jésus veut l'associer à son rôle rédempteur et à cet effet se faire d'elle comme une humanité de surcroît (p. 55).

« Livre-toi à moi. Je veux agir en toi, je veux vivre en toi ma propre vie pour les hommes. Le veux-tu ? Consens-tu absolument ? — Oui, Seigneur ! — Et me laisseras-tu vivre comme je veux ? — Oui Seigneur, entièrement » (p. 58).

Et Jésus lui dit :

« C'est moi qui vis en toi maintenant pour mes membres. Tu « et pour eux, tu es à eux parce que je suis à eux moi qui vis en « toi. Je veux que tu souffres, que tu sois couverte de confusion « pour le péché de *tes* membres, que tu le sentes comme ton péché « propre, que tu t'en regardes comme coupable, que tu travailles à « l'expier, à le corriger, à le punir comme si tu l'avais fait... » (p. 68).

Elle écrit dans une retraite :

« Le péché me crucifie jusqu'à la moelle des os, c'est ma subs- « tance » (p. 68).

« J'ai une impression très grande de tendresse, d'amour pour « les âmes. Elle ne m'étaient pas indifférentes : toutes me regar-

« daient; elles m'étaient confiées pour que je m'occupasse positive-
« ment de leur bien, de leur bonheur, de leur consolation, de
« leur salut.

« J'étais établie pour elles, devant vivre et mourir pour elles,
« être médiatrice pour elles et si quelque chose leur manquait c'était
« à moi de n'épargner rien de moi : sang, cœur, esprit, pour leur
« assurer ce qu'il leur fallait. J'étais à la fois et leur servante, char-
« gée de leurs besoins et leur victime. Il ne m'était pas libre de
« m'occuper de Jésus seulement. Je trouvais toutes les âmes en
« Jésus crucifié. Rien ne le touchait si près que les âmes; Il était
« pour elles. Je ne devais en laisser perdre aucune; elles étaient
« pour moi comme pour les enfants du maître à un serviteur qui
« doit leur être dévoué jusqu'à mourir pour leur moindre bien »
(p. 95 et 96).

Ainsi cette solidarité des âmes-victimes avec les pécheurs va non seulement à se charger de leur dette de péché, mais à se considérer comme solidaires de ce péché et non pas simplement de cette solidarité qui dans une même famille fait qu'un membre est atteint par la faute et le déshonneur d'un autre, mais que de plus on se sent vraiment *coupable* de ce péché. On en ressent la honte comme si on l'avait réellement commis.

Sainte Catherine de Sienne, victime elle aussi bien authentique, avait conscience de cette responsabilité.

« Priant pour des condamnés et des malfaiteurs qu'on allait
« supplicier, sainte Catherine de Sienne disait à Dieu : « Je prends
« ces pécheurs avec leurs péchés; je les tends à ton infinie Bonté :
« inonde-les de ton Sang. Puisque leurs crimes sont sur *nous*, puis-
« que je m'offre, punis-moi et sauve-les ! »

Un jour, près de son père agonisant elle aura plus de hardiesse encore, elle dira :

« Je veux que mon père aille directement dans votre gloire et
« que vous punissiez sur moi les fautes de sa vie. »

« Comme elle sait qu'elle est exaucée, le succès de son geste
« rédempteur l'incite à l'étendre et à le multiplier... Quand elle se
« sentira au cœur plus d'affection pour quelqu'un, elle lui lancera
« ces mots : « Je prends tes péchés ». (Cité dans le P. Bernard, O.
P., *Le mystère de Marie*, p. 268-269).

« Je me sentais responsable, dit à son tour sainte Véronique
« Giuliani, de tous les crimes du monde. » (Journal de sainte-Véronique, p. 140).

Toutes les âmes réparatrices, — et elles sont légion — depuis la primitive Eglise jusqu'à notre époque, ont eu conscience de cette solidarité les unissant aux pécheurs. Elle est plus que ce lien réciproque existant entre tous les membres du Corps mystique ; elle est une participation réelle à la solidarité reliant le Christ à tous les hommes.

Elle se sentent « chargées et responsables » non seulement des âmes qu'elles choisissent elles-mêmes, comme dans le cas de sainte Catherine de Sienne, mais de toutes celles que la Divine Bonté relie à la leur et dont elles n'ont parfois qu'une connaissance très confuse. Elles se savent représentatrices d'autres âmes ; elles ne sont pas des isolées.

Lorsqu'elles se présentent devant Dieu, sont là, avec elles, toutes celles qu'elles ont en charge.

Elles sont « canal » pour faire arriver jusqu'aux autres les grâces divines ; elles ont parfois le sentiment que les bénédictions tombant sur elles s'étendent comme à l'infini sur le monde.

Une pauvre petite âme réparatrice bien peu connue, Marie Brotel, morte saintement à Saint-Geoire dans l'Isère, le 22 février 1888, écrivait à son directeur en 1862 :

« Toutes les âmes de l'Eglise me sont présentes ; elles m'apparaissent en nombre immense, mais je les vois aussi facilement qu'une seule parce qu'avec la puissance et la lumière de Jésus, il n'y a plus de nombre et tout se voit dans l'unité.

« Ces jours derniers la grâce a tourné mes pensées et mon travail du côté des agonisants... Unie à Jésus, je planais sur tout l'univers et je voyais partout les âmes à l'agonie, c'est-à-dire celles pour lesquelles, Il voulait me faire prier et souffrir...

« Quand je me suis confessée au Père qui m'a entendue pendant un ou deux mois (c'était le Père Franco, de la Compagnie de Jésus), j'ai commencé par l'absolution, à me trouver dans le sang de Notre-Seigneur, sentant que la grâce que je recevais par l'absolution était aussi étendue, d'une certaine manière, à un grand nombre d'âmes à l'agonie.

« Je voyais au-dessus de moi, pendant l'absolution, Dieu le Père et, devant Lui, Notre-Seigneur qui lui disait : « Mon Père, purifiez cette âme dans mon Sang, et acceptez-la comme victime, et que la grâce qu'elle reçoit se répande aussi par des grâces de contrition parfaite que nous leur accorderions à cette occasion, sur beaucoup d'âmes qui ne peuvent pas recevoir à la mort le sacrement de pénitence ».

« Notre-Seigneur avait les mains étendues et son Sang tombait « sur moi, aussi l'absolution était comme une rosée,.. »

En 1863, elle dit encore dans une autre occasion :

« Lorsque je me confesse, en règle générale, depuis longtemps « déjà, je vois Jésus crucifié... Il paraît considérer tous les agoni- « sants de l'univers. Au moment où je reçois l'absolution, je vois « des yeux de l'âme, une grâce qui se répand sur tous les agoni- « sants pour leur donner la contrition. C'est pour cela que je désire « tant recevoir le sacrement de pénitence le plus souvent possible. » (*Vie*, pp. 117-124).

4. — *Lumières spéciales par lesquelles Dieu les prépare à leur vocation de victimes*

Donc, volonté de souffrir, ardeur à souffrir, sentiment de leur responsabilité vis-à-vis des péchés du monde, sont des notes qui se retrouvent chez toutes les âmes réparatrices et sont caractéristiques de leur voie. Elles tiennent à leur vocation même et ont leur source dans les grâces par lesquelles Dieu les y prépare.

Quand on étudie leurs vies on peut dire que, d'une façon très générale, — on le sait positivement pour un grand nombre, on peut légitimement le conclure pour les autres, — Dieu commence par leur donner, soit par de simples vues intérieures, soit par des visions et révélations, de vives lumières sur la Passion de Notre-Seigneur, sur le péché, sur l'état misérable du monde de leur époque.

On lit dans la vie de sainte Colette, alors jeune recluse à Corbie :

« Notre-Seigneur se montra à elle tel qu'il était dans sa Passion et son crucifiement, daignant lui expliquer familièrement la mesure de ses douleurs et la manière dont il les avait supportées S'il ne l'avait en même temps fortifiée, elle eût expiré de douleur et d'émotion.

« Une autre vision fut celle du monde tel qu'il était. Dieu lui en fit connaître en détail les divers états dans la hiérarchie ecclésiastique et civile, depuis le plus humble jusqu'au plus grand, les défauts et les vices qui y régnaient, les crimes qui s'y commettaient. Elle aperçut les âmes qui tombaient en foule dans l'enfer. Cette vision dura huit jours » (*Vie*, par l'abbé Douillet, ch. 6, p. 45, 46).

On sait que dans son enfance, sainte Marguerite-Marie a vu souvent Notre-Seigneur sous la forme de l'*Ecce homo*, tout ensanglanté.

Et voici un exemple plus récent choisi entre beaucoup d'autres,

pris dans la vie de la Mère Marie-Véronique, fondatrice de l'Institut des âmes victimes du Sacré-Cœur, et dont un de ses directeurs disait qu'elle était la « victime par antonomase ».

Elle avait alors une vingtaine d'années et se trouvait chez une de ses tantes, religieuse dans une communauté de Villefranche-sur-Saône.

« Une nuit, dit-elle, étant en oraison dans la chapelle de la « communauté, je sens Notre-Seigneur qui m'attire du fond de son « tabernacle et me presse de m'approcher de Lui. Je le vois en même « temps, dans sa douleur et dans son abandon, se plaignant, de la « manière la plus pitoyable, de l'ingratitude des hommes, des ou- « trages qu'il recevait de son peuple choisi. Je me jette la face con- « tre terre en disant : Seigneur, que voulez-vous que je fasse ? Il « me répond : « Que tu sois victime avec moi ! » Ce mot de vic- « time était nouveau pour moi, je le comprends à peine. Je me tais « et j'adore les desseins de Dieu sur sa petite créature. Je sens que « tout mon être s'écroule en lui, que mes sentiments, mes pensées « s'agrandissent. J'aime Dieu et les âmes d'un amour tout nouveau, « je sens l'amour de Jésus dans la Rédemption, j'ai l'intelligence « de celui de l'Eucharistie. Je vois d'autre part l'Eglise dans l'op- « pression. la terre couverte de maux, l'horrible péché cause de tous « ces malheurs et les âmes tombant comme des feuilles dans l'enfer. « et Jésus toujours en holocauste, hostie toujours morte et toujours « vivante, victime sans cesse immolée pour la terre coupable et « bien seul dans son sacrifice.

« Je reste jusqu'à 4 heures du matin perdue, abîmée en Dieu à « la vue de tout ce qu'il me me montrait. Mais alors je commence à « pouvoir parler et je m'écrie : « Mon Dieu souffrez que je m'offre « toute à vous pour faire votre sainte volonté. » Et d'une manière « plus forte et plus pressante Jésus me répète : « Sois victime. » « Cette parole puissante est entendue de mon néant et m'explique « d'un seul trait la nature et l'essence de la vie de victime et les « quatre points bien distincts du sacrifice de Jésus-Christ. Je ne sens « plus qu'une vive ardeur pour l'immolation et la souffrance, et, « poussée par la grâce, je demande à me consacrer à la vie de victi- « me. Sans qu'il me semble y avoir coopéré en rien qu'à la façon « d'un instrument et par une adhésion pleine et entière, je répète « la formule de consécration qui m'est dictée dans laquelle, m'unis- « sant à Jésus, Victime pour les pécheurs, *j'embrasse dans ses vues et « aux mêmes fins* la croix avec toutes ses rigueurs, tous les genres

« d'humiliations, de peines et d'immolations qu'il lui plaira de « me faire endurer. *J'abandonne mon corps à la souffrance, mon « cœur à toutes les amertumes et à toutes les angoisses.* Je me livrai, en « union avec Jésus-Christ, tout entière à Dieu pour le glorifier de « la façon qu'il voudrait, et je me livrai au Cœur de Jésus pour en « être la petite victime, pour sa consolation et sa gloire. Je compris « que j'aurais surtout à souffrir pour l'Eglise et pour le Clergé.

« Je vis que j'aurais à souffrir du côté de l'enfer... » (Ch. III, p. 53-55).

Chez beaucoup d'autres, je pourrais relever des passages de ce genre. Ils permettent de formuler cette affirmation qu'on peut ériger en règle générale :

Le désir de souffrir qui est au fond de l'âme réparatrice lui vient des lumières, d'abord un peu vagues et qui ensuite vont se précisant, sur les douleurs de Jésus-Christ dans la Passion, sur l'état actuel du monde, sur le nombre d'âmes qui se damnent et la douleur du Cœur de Jésus voyant son sang inutilement répandu.

D'où à la fois pour consoler Jésus et chercher par amour à lui être semblable, pour lui donner ensuite de voir revenir à lui des âmes qui se perdent, l'âme réparatrice sent le besoin impérieux de s'immoler avec lui, comme lui, près de lui.

A ce désir, le sens de solidarité ajoute un élément nouveau en lui montrant le péché d'autrui comme son propre péché, pesant sur elle de tout son poids et de toute sa honte, d'où leur incroyable humilité dans la souffrance.

5. — *A la fois accablées, anéanties et apôtres ardentes et inconfusibles*

Jésus a souffert parce qu'il s'est solidarisé avec les pécheurs. Les faisant « un » avec lui, il a pris sur lui tous leurs crimes et leur a communiqué sa vie, sa gloire.

Et les pécheurs se faisant « un » avec le Christ rejettent sur lui toutes leurs fautes et entrent dans sa pureté.

Il y a une solidarité qui est glorieuse : celle qui relie au Fils de Dieu ; il y a une solidarité de honte : celle qui relie aux pécheurs.

Comme Jésus, les âmes victimes sont solidaires du péché et de la honte. Elles arborent le manteau d'ignominie et rendent au pécheur le manteau de gloire.

Mais précisément, parce que de tout son poids le péché retombe sur elles et les couvre, elles sont jetées dans un abîme de confusion et d'humiliation.

« Que peut-il y avoir de plus bas qu'une victime ? disait la Mère

« M. Véronique du Sacré-Cœur ; elle a le péché sur elle, elle est « vouée à l'abjection. » (*Vie*, p. 81).

Et les lumières qu'elles reçoivent sur la Passion les aident à comprendre les dispositions de Jésus souffrant, et à s'y conformer. Comme l'écrit la Mère Thérèse-Emmanuel :

« Jésus m'ouvrit alors l'intelligence me disant que dans son sa-« crifice, il est réduit à être le jouet de la souffrance, rien ne l'en pré-« servant, ni lumières ni ressources divines. La souffrance agissait « en maîtresse, le réduisant à l'état d'un pauvre esclave, sur lequel « elle avait tout pouvoir ; il n'était plus qu'une misérable créature, « un pécheur puni, souffrant, abattu, s'étant dépouillé de ses forces « divines et livré sans défense à la Passion. Il m'enseignait que « maintenant je vais porter ma croix dans la faiblesse et l'infirmité, « et qu'il voulait faire alliance avec moi dans cet état d'accable-« ment... » (*Vie*, pp. 149-150).

Quel commentaire de l'hymne liturgique sur la Passion où Notre-Seigneur est dit l'*Agnus Passioni deditus !*

Et plus loin, dans la même vie, on note chez la Mère Thérèse Emmanuel une lumière sur les dispositions d'humilité du Cœur de Jésus pendant sa Passion, qui éclaire grandement sur l'humilité que doivent avoir les âmes victimes.

« Je vis que Jésus n'a été si patient, si doux, si parfaitement « Agneau que parce qu'il était humble de cœur. Cela m'a beaucoup « éclairée sur mes résistances. Je me voyais naturellement superbe « de cœur, si bien qu'à toutes les demandes de crucifiement, d'a-« néantissement, mon cœur s'échappe, s'insurge, ne s'estimant pas « fait pour cela.

« En Jésus il en était tout autrement. Il s'estimait fait homme « pour ces abaissements et son cœur demeurait humble, *se mettant « au-dessous de tout ce qui le crucifiait*. C'est là le grand secret... « Voilà ce qui a fait Jésus si doux, si soumis, si réellement Agneau, « se laissant faire et recevant avec une ineffable douceur tous les « mauvais traitements et les mépris. Cette humilité de cœur lui « montrait tout cela non comme des outrages mais comme des « choses méritées. » (P. 165).

C'est là l'humilité propre aux âmes victimes. Les « contemplatifs » sont écrasés par la Majesté divine. Les « victimes » par sa Sainteté et sa Justice.

Elle produit un accablement de misère, un sentiment aigu de son

néant et de son rien chez les contemplatifs, elle est accablement de confusion, de honte chez les victimes.

Celles-ci prennent alors contre elles-mêmes le parti de la Justice divine Aucune humiliation, aucune souffrance ne leur paraît au-dessus de ce qu'elles méritent.

Elles s'indignent contre elles-mêmes.

« Jésus, disait la Mère Marie Véronique, brûle de submerger ses « bien-aimés dans cet océan d'ignominies et d'opprobres, dans le- « quel il s'est lui-même plongé. Il a encore soif d'humiliations et il « veut se désaltérer en nous. Ah ! donnons à ce Divin Cœur ce ra- « fraîchissement !... Il est si juste qu'un rien pécheur, à qui est dûe « en justice l'humiliation de l'enfer, ne tende qu'à l'opprobre !... « Il est si doux de savourer l'opprobre pour Dieu et pour les âmes ! « Quel triste jour que celui qui se passe sans humiliation ! C'est le « plus humiliant de tous. » (*Vie*, p. 713).

Et quelques pages plus loin :

« Depuis quelques jours mon âme porte une impression de con- « fusion et de honte devant Dieu comme rarement je l'ai sentie. « Egalement je suis vis-à-vis de moi-même dans un abîme d'hu- « miliations. J'éprouve comme un immense besoin de confesser « hautement ces principaux sujets d'humiliation qui sont en moi... » (P. 716).

Et cependant, malgré cette confusion et cet accablement où les jette le poids des péchés du monde, dans un état qui devrait humainement les annihiler, dès qu'il s'agit du salut des âmes, ces réparatrices se relèvent tout ardentes. Le zèle les brûle.

Sainte Marguerite-Marie se sentait tout incendiée par ses désirs de consoler le Cœur de Jésus et de lui gagner les cœurs des hommes.

Même zèle chez sainte Gemma Galgani :

« Pour le Cœur de Jésus et pour empêcher que tant de pécheurs ne l'offensent, je donnerais toutes les gouttes de mon sang ». (*Vie*, édit. 1933, p. 317).

« O Jésus, n'abandonnez pas les pécheurs ; je veux que tous soient sauvés » (*ibid.*, p. 317).

Chez sainte Véronique Giuliani on note une expression encore plus ardente. Le Seigneur lui avait dit :

« Je te veux toute crucifiée pour le salut des âmes ». (Journal de Ste Véronique, p. 337).

« Ton office est la conquête des âmes; ta mission est de les sauver au prix de ton sang et de ta vie » (*ibid.*, p. 322).

« Je t'ai choisie comme médiatrice entre Moi et les pécheurs, et, à cet effet, je t'ai percée de mes plaies. A toi de t'offrir pour le salut de toutes les âmes » (*ibid.*, p. 322).

Aussi, sur une vision d'enfer que lui montrait Notre-Seigneur, elle disait :

« Mon Seigneur, me voici! Je serai la porte de l'enfer, afin que nul n'y soit précipité en vous perdant, Vous le Bien sans mesure. Eclairez les pécheurs, afin que nul ne Vous offense! »

Et j'étendais les bras et je disais :

« Moi, porte de l'enfer, je resterai close et qui donc y tomberait? Ames rachetées, non, vous ne passerez pas, retournez en arrière. Courez à votre Créateur devenu votre Rédempteur O mon Dieu! qu'est-ce que je vous demande? le salut des pauvres pécheurs, rien autre, sinon pour moi : les croix, les croix » (*ibid.*, pp. 323-324).

A Noël de l'an 1711, Jésus lui dit :

« Je dépose entre tes mains tous les mérites de ma Passion; avec eux négocie le salut de tous » (*ibid.*, p. 355).

On trouverait des citations semblables chez Josefa Menéndez, Marie Brotel, la Mère Elisabeth de la Croix, carmélite du Carmel de Fontainebleau et bien d'autres; je ne donne que quelques passages de lettres de la Mère Véronique du Cœur de Jésus, si authentique victime.

« Je sens l'Epoux en moi dans son zèle brûlant pour les âmes, et j'en reçois la communication. Ah! que je souffre de mes impuissances, dans une soif qui me consume, de faire connaître Dieu à tous, de faire aimer Jésus par tous, et d'arracher à l'enfer toutes les âmes.

« Je me tiens sous la main de Jésus aspirant l'immolation de toutes mes forces, appelant le règne de Dieu et demandant des âmes. Je me tiens collée de tous mes désirs à la Croix et à l'autel qui reçoit la victime et la consomme. Là, mon Père, remettez-moi souvent et appelez le feu du ciel pour me consumer » (*Vie*, p. 779).

« Des âmes! Des âmes! s'écriait-elle sans cesse en sentant croître son zèle. J'ai une pensée dominante en tout et partout : le salut des âmes. Ce n'était pas ainsi autrefois; je pouvais avoir toutes sortes d'intentions pieuses en parlant ou en agissant, mais aujour-

d'hui ce n'est pas possible. Faire du bien aux âmes et employer tous les moyens pour cela, voilà tout ! » (*ibid.*, p. 780).

« Je ne puis vouloir que la Croix et les plaies de Jésus pour lui donner beaucoup d'âmes ; j'en ai soif, bien soif » (*ibid.*).

Elle révèle que Dieu lui montre parfois les iniquités dont le monde se souille :

« Tu veux que je pardonne, me dit-il ensuite, peux-tu toi-même te charger de ce torrent d'iniquités ? Je m'abaisse alors. Que puis-je ? Je sens plus fort mon néant pécheur et mes impuissances ; mais ensuite je sens aussi mon titre d'épouse qui m'élève à Jésus-Christ, me rend en quelque sorte un autre Lui-même, ayant sa grâce, sa force, son secours, sa possession, car l'épouse fidèle a les biens en entier de l'époux ; elle est relevée de son infirmité par les droits de l'alliance. Je dis donc à Dieu : « Je vous conjure de ne voir en moi que l'épouse de Jésus, ses droits irrécusables. Je vous dis en confiance : Frappez sur ma tête, appesantissez sur moi votre bras de justice, mais faites miséricorde à tous, et convertissez-les » (*ibid.*, p. 781).

Ces citations pourraient se prolonger indéfiniment ; on en trouverait de semblables chez toutes les âmes réparatrices.

Passives sous la douleur comme le Christ dans sa Passion, elles sont aussi comme Lui souverainement actives. Paratonnerres du monde pécheur, elles détournent sur elles les foudres de la Justice divine et non seulement protègent ainsi les vrais coupables, mais elles attirent sur eux des bénédictions. Car, atteignant des pécheurs, le châtiment poursuit en eux son œuvre vengeresse ; il emprunte même à leurs crimes une ardeur nouvelle et contagieuse. Mais tombant sur des innocents, sur le Christ tout d'abord l'innocence même, et sur les âmes victimes spécialement purifiées pour expier les péchés d'autrui, il s'émousse, se transforme et retombe sur les coupables en grâces de miséricorde. Sans le Christ, sans ces âmes où serait le monde ?

Et en nous sauvant ces âmes réparatrices nous instruisent aussi.

Nous sommes si superficiels, si aveugles, quand il s'agit des choses de l'au-delà !

Nos yeux humains, nos yeux de pécheurs n'ont pas l'acuité et la pureté nécessaires. L'enfer même nous touche peu. Il est invisible. « L'homme animal, dit saint Paul, ne comprend pas les choses de l'esprit » (1 *Cor.*, 2, 14). Toute vue surnatqrelle lui échappe.

Mais les âmes réparatrices vivent à nos côtés ; comme nous elles

sont revêtues de chair ; elles partagent nos infirmités et nos misères. Et de les voir ainsi souffrir émeut profondément.

On commence à comprendre en les voyant subir leur martyre le mal du péché et les vengeances que Dieu exerce sur les pécheurs.

« Si le bois vert (Jésus-Christ et les âmes réparatrices) est ainsi traité, que sera-ce du bois sec ? » dit Notre Seigneur dans l'Evangile (Luc, 23, 31),

On saisit l'horreur de l'enfer à la vue de leurs souffrances quand on ajoute que celles de l'enfer sont incomparablement plus dures, et en plus, éternelles.

On comprend surtout mieux la Passion du Christ. Pour la plupart elle est un livre fermé dont on regarde, et souvent combien distraitement, la seule couverture.

En voyant, près de nous, ces âmes souffrir si cruellement et si saintement, on pénètre le Christ souffrant.

Le Crucifix nous émeut, et d'autant plus que ces âmes que nous voyons agoniser de douleur, nous disent, elles qui savent et leurs tourments et ceux du Christ, que les leurs à côté des siens sont comme une ombre, un néant.

Et ce Christ aurait pu, s'il l'avait voulu, ne pas souffrir, mais son amour pour nous l'a porté à ces excès.

C'est Lui qui, à toutes les époques suscite des âmes pures auxquelles Il communique son amour, et qui, remplies de Lui, s'offrent à toutes les épreuves pour nous sauver.

Comment dès lors ne pas aimer ce Christ qui nous a aimés « jusqu'au gibet », comme dit Lacordaire, et qui continue, à travers ces âmes, à nous aimer jusqu'au sacrifice total ?

C'est ce que démontrerait mieux encore l'étude détaillée des douleurs des âmes co-rédemptrices.

Déjà d'avoir entrevu leurs dispositions et leur courage est bienfaisant pour nos âmes.

Ayant tous à coopérer à la rédemption, pour nous tout d'abord, pour les autres ensuite, selon nos possibilités, l'exemple des âmes réparatrices nous aide à le faire avec plus de lumière et d'amour.

(*A suivre*). Henri Monier-Vinard, S. J.

BIBLIOGRAPHIES CITÉES DANS L'ARTICLE

Sainte Colette, par l'abbé Douillet, nouv. éd., Paris, 1884.

Marie-Thérèse de Soubiran, d'après des notes intimes, 2 vol., éditions Spes, Paris, 1936.

Un appel à l'amour, le Message du Cœur de Jésus au monde et sa messagère *Josefa Menéndez*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 2e édition1, 944.

Sainte Gemma Galgani, la stigmatisée de Lucques, par les RR. PP. Germano et Félix, 35e mille, Paris, librairie Mignard, rue Saint-Sulpice, 1933.

Sainte Véronique Giulianï, collection « il poverello ». Le Journal de Sainte Véronique Giuliani, traduction par le P. Désiré des Planches. Société et librairie Saint-François-d'Assise, 4, rue Cassette, Paris, 1931. — *Autobiographie*, même collection, même éditeur, 1929.

Sainte Marie du divin Cœur, née Droste-Vichering, par l'abbé Chasles, Paris.

Mère Thérèse-Emmanuel, co-fondatrice des Dames de l'Assomption, Paris, Bonne Presse, rue Bayard, 1934.

Marie Brotel, Calais, imprimerie des Orphelins, quai de l'Est, 70, 1904.

La Mère Véronique du Cœur de Jésus, fondatrice de l'Institut des Sœurs Victimes du S.-C. de Jésus, par le Père Prévot S. E. J., 2e édition, 1913, Paris, Vic-Amat, 11, rue Cassette.

Marie Sainte Cécile de Rome, religieuse de Jésus-Marie, Couvent de Jésus Marie, Sillery, Canada, 2 vol., 1934.

UN NOUVEAU TEXTE DU BIENHEUREUX PIERRE LEFÈVRE
SUR LES *EXERCICES* DE SAINT IGNACE

Nous devions déjà à Pierre Lefèvre, commensal d'Ignace au Collège Sainte-Barbe et premier confident de ses projets (1), un document des plus précieux : la traduction des *Exercices* rédigée vraisemblablement par le saint lui-même, lorsqu'il quitta Paris pour se rendre en Espagne, au plus tard par conséquent en 1535. Lefèvre la transcrivit pour les Chartreux de Cologne, avec lesquels il entretenait les relations les plus cordiales. Une copie en avait survécu jusqu'à nos jours : le *Coloniensis* (2).

Ce texte toutefois ne nous transmet pas strictement l'état primitif du célèbre opuscule. Quelques indications peu cohérentes prouvent que le bienheureux a dû joindre à la rédaction de 1535, sans se préoccuper de les mettre d'accord, tout au moins sans avoir le loisir de les tenir complètement à jour, divers compléments et certaines modifications dont il avait eu connaissance. Manquent également plusieurs corrections et additions que l'on voit s'ébaucher dans les notes prises, en 1536, par l'humaniste anglais John Helyar, notes conservées à la Bibliothèque *Regina* de Rome : le *Reginensis* (3).

Abréviations.— A et B : les deux exemplaires de la traduction de 1541 dite *prima*. — *Au* : « l'autographe », copie du texte espagnol annotée par s. Ignace lui-même. — *Fa* : le *Coloniensis*, copie du texte de Lefèvre (Faber). — *Ma* : le *Martinensis* reproduit ici. — *Re* : le *Reginensis*. — *Ex* : le tome *Exercitia spiritualia* publié en 1919 dans les *Monumenta historica S. J.*, donnant sur quatre colonnes *Au*, vulgate, *B*, et la version littérale du R. P. Roothaan, puis en appendice, *Fa* et *Re*.

(1) *Hoc anno* [1529]... *cum simul viveremus in eodemque cubiculo, eadem mensa, eadem bursa, essetque mihi in spiritualibus praeceptor... tandem facti sumus unum in desideriis et voluntate firmoque proposito eligendi hanc vitam quam nunc habemus... Det mihi divina clementia gratiam ad bene memorandum et ponderandum beneficia quae, hoc tempore, per hunc virum mihi Dominus noster contulit. B. P. Fabri epist.*, Madrid, 1914, *Memoriale*, n. 7-9, p. 493.

(2) *Ex*, p. 579-623 (texte) ; p. 206-207, 567-569 (prolégomènes).

(3) *Ex*, p. 624-648 (texte) ; p. 207-209, 569-573 (prolégomènes). — Sur les rapports de *Fa* et de *Re*, qu'il nous soit permis de renvoyer à notre étude *Les étapes de rédaction des Exercices*, Paris, 1945, p. 37-46.

Additions et corrections trouvent leur expression presque définitive dans une traduction de 1541 un peu plus soignée, dénommée *versio prima* ou *versio antiqua,* au temps où le *Coloniensis* n'était pas encore édité.

Un premier exemplaire (A) de cette version est demeuré sans changement; un autre (B) (4) fut quelque peu retouché, tandis que le Père André des Freux préparait une traduction plus élégante : la vulgate. Ces deux derniers textes, soumis aux censeurs romains, furent l'un et l'autre solennellement approuvés, en 1548.

Un manuscrit récemment acquis par la *Bibliothèque des Exercices* d'Enghien (Belgique), et classé sous le titre de *Miscellanea ascetica,* fournit un texte nouveau, dépendant lui aussi de Pierre Lefèvre.

En voici brièvement l'histoire.

A Cologne, où il a donné les *Exercices* aux Chartreux, — leur prieur, Gérard Kalckbrenner (Hammontanus), est son admirateur et son intime ami, — Lefèvre reçoit de saint Ignace l'ordre de se rendre à Louvain et de conduire au collège de Coïmbre le petit groupe de ses religieux réunis rue des Récollets. Il arrive à Louvain le 12 octobre 1543, gagne Anvers, pour organiser son voyage par mer, et revient le 18 bien décidé à partir pour le Portugal. La fièvre le retient sur place jusqu'en janvier 1544 (5).

On le supplie de donner les *Exercices.* Son état de santé ne le lui permet pas. Chargeant de ce soin le jeune François Strada, qui réussit à merveille, il se réserve le ministère des confessions et des entretiens spirituels (6).

En certains cas, il dicte à ses visiteurs divers passages du petit livre.

Ces textes circulent. Les Chartreux de Bois-Saint-Martin (6 bis) en

(4) *Ex*, p. 222-523. — Les variantes de A sont indiquées au bas des pages.

(5) Sur son activité à Mayence, Cologne et Louvain, J.-M. Prat, *Le B. Pierre Lefèvre*, Lyon, 1873, c. v et vi. p. 116 sv. — F. Pochat-Baron, *Le B. Père Lefèvre.* Paris, 1931, c. x, p. 98-101. — Cf. *Epistolae mixtae*, t. I, p. 130, 135 ; — *B. P. Fabri epist.*, p. 452-455.

(6) *Epist. mixtae*, t. I, p. 153-154 ; cf. 146-147.

(6 bis) Abbaye fondée en 1328, près de Grammont, diocèse de Malines; Dom L. H. Cottineau. *Répertoire topo-bibl. des abbayes et prieurés*, Mâcon, 1935, col. 409.

En première page : *Fr. Martinus van Perve, prof. Silvae S. Martini et procurator eiusdem.* — Ce nom semble plutôt celui du possesseur que celui du copiste, les extraits trahissant plusieurs mains. En tête, une traduction latine de la *Lettre sur l'obéissance* envoyée par s. Ignace aux Pères et Frères de Portugal, le 26 mars 1553 (*S. Ignatii epist.*, t. IV,

obtiennent une copie. L'un des profès de l'abbaye, Martin van Perve, l'insère, avec d'autres extraits d'auteurs ascétiques, dans un recueil factice, tombé entre nos mains. En raison de l'abbaye qui le posséda, nous nommerons désormais ce manuscrit le *Martinensis*.

On n'y trouve pas, comme dans le *Coloniensis*, le texte complet des *Exercices*. Après le *Fondement*, viennent des explications relatives à l'examen de conscience, puis les *Dix additions* et cinq méditations de la première semaine, dont l'ordre est modifié : Lefèvre place celle des *Péchés personnels* avant celle du *Triple péché*, n'indique pour l'une et l'autre qu'une seule répétition, propose ensuite la méditation de l'*Enfer*, et ajoute de son fonds une méditation sur la *Mort*. De la seconde semaine il donne uniquement la contemplation du *Règne* et celle de l'*Incarnation*, cette dernière à titre d'exemple, comme il est manifeste par le titre même : « De l'incarnation de Jésus-Christ, de sa vie entière et de sa mort, etc. ».

Textes « dictés », affirme le *Martinensis*. Le mot peut être pris à la lettre, car, dans l'ensemble, l'accord soit avec le *Coloniensis* et le *Reginensis*, plus anciens, soit avec les deux manuscrits A et B de la *versio prima*, demeure frappant ; quant aux divergences qu'on observe, il est aisé d'en découvrir les raisons : pour ses auditeurs, le bienheureux tantôt abrège quelque peu, tantôt éclaire la rédaction par des sommaires précis, ou la complète par quelques suggestions. Ici et là, se laisse deviner une erreur du copiste.

Tel quel, le nouveau manuscrit ne peut évidemment apporter de révélation sensationnelle : il est trop court, trop soucieux d'exactitude, et vient prendre place sur une route dont les relais sont d'ores et déjà repérés et bien connus.

Son intérêt toutefois n'est pas médiocre : d'une part, il permet de voir la manière dont procédait Lefèvre dans les exercices réduits ou, selon son expression, « du troisième et du second ordre », par opposition aux « exercices du premier ordre », comportant notamment *las rigurosas electiones* (7) et réservés, dans l'intention de saint Ignace, à une élite, *raras personas* (8) ; d'autre part, le *Martinensis*

p. 669-681). Page 30, à la fin d'un extrait, plus exactement d'une analyse de s. BERNARD, se lit : 1556. Le recueil (150×205) ne peut donc être antérieur à ces dates.

(7) *B. P. Fabri epist.*, p. 84, 85, 89, 107.

(8) Voyez nos *Exercices spirituels*, t. I, Paris, 1945, p. 30-34.

Au jugement de s. IGNACE, LEFÈVRE était, de tous ses religieux, celui qui donnait le mieux les *Exercices* ; après lui venaient SALMERON, Fr. DE VILLANUEVA, J. DOMÉNECH ; Fr. STRADA présentait fort bien les sujets de la première semaine ; L. GONZALEZ, *Mémorial*, n. 226 (*Fontes narrativi de s. Ignatio*, t. I, Rome, 1943, p. 658).

nous fait saisir mieux encore le travail de correction poursuivi de 1535 jusqu'à l'édition de la vulgate, en 1548.

Quelle est en effet la date de la rédaction qu'il nous transmet?

Il suffit d'en lire quelques pages pour le constater : habituellement, elle concorde mot pour mot avec la *prima* de 1541, que saint Ignace apostillait en ces termes, comme pour déclarer qu'il avait donné à son œuvre sa forme définitive : *todos los exercicios breviter en latin.* Par endroits néanmoins, elle s'écarte, non seulement de la *prima* B approuvée en 1548 avec la vulgate, mais aussi de l'exemplaire A demeuré sans retouche. Elle est donc antérieure à 1541.

Précisons. Certaines divergences, nous l'avons dit, sont imputables à Lefèvre, quelques-unes au copiste. Par contre, d'autres expressions de *Ma*, qui ne sont pas maintenues dans A, du moins telles quelles, ont leur équivalent dans *Re*. Celles-là ne peuvent venir ni de la fantaisie d'Helyar, ni de la juste liberté dont pouvait user Lefèvre ; elles révèlent un inspirateur commun : Ignace lui-même, avant qu'il ait achevé la *prima* A. La fréquence de ces accords rend la conclusion certaine.

Par quelle voie cette rédaction encore provisoire est-elle parvenue à Lefèvre?

— Rien de plus simple ! pensera-t-on à la première réflexion : comme il lui avait remis sa traduction de 1535, Ignace lui aura envoyé, peu avant 1541, le texte qu'il avait presque achevé de mettre au point et dont il avait fait améliorer le latin par une plume moins inexperte que la sienne.

En fait, l'hypothèse doit être abandonnée, pour une raison qui paraît décisive : si Lefèvre l'avait eu en sa possession avant octobre 1543, c'est évidemment ce texte qu'il eût transcrit pour les Chartreux de Cologne ; or le *Coloniensis* reproduit le texte de 1535.

Mais, à Louvain, selon toute vraisemblance, il devait trouver un texte très proche de la *prima* A.

Dès le mois de juin 1539, en effet, François Strada priait le saint Fondateur de lui envoyer « les règles du discernement des esprits et des tentations, avec toutes les autres règles des *Exercices*, et cela sans faute : *esto sin faltar* » (9). Le 25 septembre de la même année, il renouvelait sa requête : « Je vous ai écrit de me faire envoyer les règles de la première, de la seconde et de la troisième semaine, et autres choses nouvelles, s'il s'en est adjoint... Actuellement, vous n'avez plus d'excuse. Je vous prie *in Domino* de me les faire parvenir sans délai, *sin dilation* » (10). Ignace pouvait-il résister aux instances d'un fils très zélé? Un texte très proche de la *prima* A dut lui être

(9) *Epist. mixtae*, t. I, p. 22.
(10) *Ibid.*, p. 29.

expédié. Or, en 1543, Strada et Lefèvre vivaient sous le même toit : chez le chapelain de l'église Saint-Pierre, Corneille Vishaven (11). Bien plus, Lefèvre dirigeait le jeune homme et lui préparait ses prédications (12). A moins que celui-ci lui ait caché celle qu'il avait obtenu de Maître Ignace, Lefêvre pouvait-il encore dicter à ses visiteurs sa traduction de 1535, qu'il savait assez imparfaitement tenue à jour ? Le pouvait il alors que, — l'en-tête du *Martinensis* en fait foi, — « ses compagnons » utilisaient un texte plus autorisé ? (13).

Ce point acquis nous permet d'en fixer un autre : si le *Coloniensis* est en retard sur le *Martinensis*, il est invraisemblable que Lefèvre l'ait transmis aux Chartreux lors de son retour à Cologne, du 9 janvier au 12 juillet 1544. C'est donc en 1543 qu'il a dû leur faire ce présent.

Nous reproduisons le manuscrit de Bois-Saint-Martin aussi fidèlement que possible : nous en conservons l'orthographe ; par contre, nous ajoutons des majuscules ; nous suppléons la ponctuation ou la corrigeons, lorsque le sens n'en est pas modifié, et passons à la ligne, chaque fois qu'il est utile pour obtenir plus de clarté et faciliter la comparaison avec les textes déjà publiés. Pour la même raison, nous introduisons entre crochets [ ] la numérotation des *Exercices* fixée par les éditeurs des *Monumenta historica*.

Relever les moindres divergences paraît inutile. Les notes que nous ajouterons tendront surtout à faire voir la place intermédiaire qui revient au *Martinensis* entre le *Coloniensis* de 1535, le *Reginensis* de 1536 et l'exemplaire A du texte arrêté en 1541.

*
* *

Sequuntur modi quidam sese ad virtutem disponendi exercendique in ea, per M. N. (1) Petrum Fabri, Sabaudianum, Ordinis Jesu (2) suosque comites, Lovanii, anno 1543, familiariter dictati.

(11) *B. P. Fabri epist.*, p. 452-455.

(12) O. MANARE, *De rebus S. J. commentarius*, Florence, 1886, p. 2-3.

(13) *Modi quidam... dictati per M. N. Petrum Fabri... suosque comites.* — Si l'on croyait devoir conclure de ce titre que la dictée, après tout, peut être rapportée aux compagnons de LEFÈVRE, il n'en resterait pas moins que *Ma* nous renseigne sur l'état des *Exercices* entre 1535 et et 1541, et que le bienheureux, ayant sûrement connu cette rédaction, n'a pu remettre aux Chartreux de Cologne, après 1543, une traduction déclassée.

(1) M. N. : *Magistrum Nostrum*, titre habituel des licenciés en théologie.

(2) Les mots *Sabaudianum, Ordinis Jesu*, en surcharge, remplacent les mots barrés *Lusitanum Jesuitam*. On savait que LEFÈVRE se rendait en Portugal; d'où cette erreur sur sa patrie d'origine. Né au Villaret, humble village, non loin d'Annecy, LEFÊVRE était savoyard.

[21] Exercitia spiritualia ad hoc quod (3) quisque seipsum vincat et ordinet vitam suam absque affectione aliqua inordinata.

[23] Principium et fundamentum est considerare quod homo est creatus ad laudandum Deum et ei exhibendum obsequium et reverentiam, et ad salvandum animam suam < his mediis > (4).

Reliqua autem omnia super terram existentia creata sunt ad hoc ut hominem iuvent ad prosequutionem finis ad quem conditus est.

Ex his conficitur (5) quod homo eatenus rebus creatis debet uti quatenus eum ad finem suum iuvant, et eatenus (6) ab his abstinere quatenus eum ad finem impediunt.

Quocirca opus est ut simus indifferentes ad omnia creata in quantum concessum (7) est libertati nostrae et non prohibitum, ita quod ex parte nostra nolimus plus sanitatem quam egritudinem, divitias quam paupertatem, honorem quam opprobria, vitam prolixam quam brevem, et ita de aliis consequenter (8), sed solum optemus et eligamus ea que magis ducunt (9) nos ad finem propter quem creati sumus (10).

(3) *Fa* : *ad hoc quod* ; — maintenu dans *Ma* et A ; — B : ***ad hoc ut.***

(4) *Fa* et A : *his mediis,* mots barrés dans *Ma* (par le copiste ?), supprimés dans B comme inutiles.

(5) *Fa* : *consequens est ;* — A comme *Ma* : *conficitur* ; — B : *ex quo fit.*

(6) *Fa* comme A : *eatenusque* ; — B simplement : *atque.*

(7) *Fa* comme A : *in quantum concessum* ; — B : *quoad concessum.*

(8) *Fa* : *et ita de aliis* ; — *Ma*, A, B : *et ita de aliis consequenter.*

(9) *Fa* : *magis nos iuvant* ; *Ma* : *magis nos ducunt* ; — A, B : *magis conducunt nos.*

(10) *Fa* : *ad finem... consequendum.* — *Consequendum* supprimé dans A et B (comme inutile), omis également dans *Ma*.

Dès à présent, peut-on dire, il est fort vraisemblable que *Ma* dépend d'un texte de bien peu antérieur à la dernière rédaction de A.

Si l'on remarque la persistance du *magis* dans la clausule du *Fondement* (note précédente), on peut s'étonner de son omission dans la vulgate, et se sentir porté soit à l'expliquer comme la correction intentionnelle d'un illogisme, — le salut de l'âme n'exigeant pas que l'on choisisse uniquement les moyens *les plus efficaces*, — soit à soupçonner que la vulgate a délibérément atténué la pensée.

— En réalité, seuls peuvent parler d'illogisme les exégètes qui comprendraient de façon incorrecte la fin de la création : ce n'est aucunement, pour Dieu, d'obtenir juste le *minimum* d'obéissance qui lui permettra de ne pas damner sa créature, ni, pour l'homme, d'échapper de justesse à la damnation ; — c'est pour Dieu, encore qu'il ne puisse l'exiger sous peine de sanction grave, d'obtenir un *maximum* de gloire, dans la mesure de ses propres avances ; c'est, pour l'homme, de mériter un *maximum* de bonheur. Pour atteindre ces deux fins, le choix des moyens *les plus efficaces* s'impose de toute évidence. On comprend dès lors que la vulgate pouvait omettre le mot *magis*, sans altérer en rien le sens du texte. S. Ignace d'ailleurs songeait si peu à laisser atténuer sa doctrine,

[32] Examen generale conscientiae,
ad animum purgandum et melius peccata confitendum.

Supponendum est tres esse in homine cogitationes. Una est propria et intrinseca, que scilicet ex hominis libertate procedit (11). Reliquae autem duae prodeunt ab extrinseco, altera scilicet a bono spiritu, altera vero a malo.

[33] Considerandum quod in cogitationibus possumus mereri et peccare venialiter, et possumus in eis peccare mortaliter (12).

Duo sunt modi merendi circa cogitationes ab extrinseco venientes.

Exempli gratia, adveniente aliqua prava cogitatione committendi aliquod peccatum, primum meretur quis, cum illi cogitationi in promptu resistit et vincit eam (13).

[34] Secundus modus merendi est cum mihi surrexit (14) eadem mala cogitatio et ego ei resisto, et ea iterum atque iterum veniente, ego semper resisto, quousque cogitatio victa recedit ; et hic modus secundus est maioris meriti quam primus.

[35] Duo sunt modi peccandi venialiter : primus cum eadem cogitatio peccandi mortaliter advenit, cui praebet homo aures et in ea aliquantulum remoratur ; — secundus modus peccandi venialiter est quum ex predicta mora in tali cogitatione facta et ex negligentia habita in expellendo eam, homo prorumpit in vel percipit aliquam sensualem delectationem ; et hoc est peccatum maius primo veniale (15) tunc.

[36] Duobus item modis peccatur mortaliter in cogitationibus. Primus est cum homo prebet consensum tali cogitationi cum volun-

qu'il soumettait en même temps à l'approbation pontificale le texte B : *ea quae magis conducunt ad finem*. Voyez nos *Exercices spirituels*, t. I, p. 96-100 ; t. II, p. 15-22.

(11) A : *Quae ex mea mera libertate et voluntate prodit.* — B souligne, *probabiliter ut haec verba delerentur*, observent les éditeurs ; *Ex*, p. 261 *a*. Hypothèse peu vraisemblable, car ces mots traduisent exactement l'autographe, sont maintenant dans A, et précisent judicieusement la différence entre les deux catégories de pensées. L'addition du mot *mera*, qui manque dans *Fa*, *Re* et *Ma*, est d'ailleurs significative : elle marque une insistance réfléchie. De fait, les pensées de la seconde espèce ne viennent pas tellement « du dehors », qu'elles ne se greffent sur notre propre activité, n'en prennent occasion et ne l'utilisent [331], hors les cas de consolation « sans cause » que visent les *Règles du discernement des esprits* [330, 336] ; en d'autres cas au contraire, l'initiative vient *purement* de nous-mêmes, le concours divin toujours supposé.

(12) Bref sommaire ajouté par Lefèvre, pour plus de clarté, comme plus loin [38, 42].

(13) *Ab extrinseco venientes; exempli gratia... meretur quis,* rédaction très proche de A, très différente de *Fa* et de B. — L'expression *in promptu* est due peut-être à une distraction du copiste ; A et B : *prompte.*

(14) Erreur encore peut-être pour *subrepit* (A et B).

(15) *Veniale* pour *veniali.* — *Tunc* douteux.

tate deliberata : ut eam opere exequatur statim ut consensit, si posset, paratus est (16).

[37] Secundus est cum opere completur illud peccatum, et hoc est gravius ob tres rationes : prima ob maius tempus, secunda ob maiorem intentionem, tertia ob damnum plurium personarum quod quandoque sequitur.

[38] De verbo.

Possumus peccare in verbis vel iurando, vel murmurando, vel mentiendo (17).

Non est iurandum per Creatorem vel per creaturam, nisi ad hoc accesserint veritas, necessitas et reverentia.

Necessitas autem intervenit, non quando < quaevis veritas > firmatur iuramento, sed cum causa illic (18) est alicuius momenti circa utilitatem animae vel corporis, vel bonorum temporalium.

Reverentiam intelligo < quando >, assumendo nomen Creatoris, Domini sui, considerate et prudenter reveretur illud ut par est.

[39] Est advertendum quod, licet, vane iurando, magis offendamus citra necessitatem (19) iurando per Creatorem quam per creaturam, est tamen difficilius debite iurare cum veritate, necessitate et reverentia per creaturam quam per Creatorem; idque ob rationes sequentes.

Prima, cum volumus iurare per creaturam aliquam, < velle nominare creaturam > non reddit < nos > ita attentos ad veritatem dicendam vel eam cum necessitate affirmandam sicut velle nominare Creatorem omnium.

Secunda est quia, iurando per creaturam, non est < tam > facile exhibere reverentiam et honorem Creatori sicut iurando per ipsummet Dominum, quia velle nominare Dominum Deum fert secum maiorem reverentiam quam velle nominare creaturam, ob idque magis conceditur perfectis iurare per creaturam quam imperfectis, quia perfecti, per assiduam contemplationem et illuminationem intellectus, considerant et meditantur melius Domiuum Deum nostrum in quavis creatura esse per essentiam, presentiam et potentiam, et ita, in iurando per creaturam, sunt magis apti ac dispositi ad exhibendam reverentiam Creatori et Domino quam imperfecti.

Tertia est quia, in assiduis iuramentis per creaturam, timenda est magis idolatria [*sic*] in imperfectis quam in perfectis.

[40] Non est dicendum aliquod verbum ociosum (20). Ociosum

(16) Ainsi ponctué le texte peut se défendre.— A, très proche : *praebet consensum tali cogitationi ut eam exsequatur statim ut consensit, vel ad eam exsequendum si posset ;* — B, simplement : *praebet consensum cogitationi criminis quacumque ratione (*retouche de POLANCO).

(17) Comme plus haut, au début de [33], cette première phrase, qui annonce les points à traiter, est ajoutée par LEFÈVRE.

(18) A et B : *causa illa.*

(19) *Citra necessitatem,* dans *Ma* seul; — la condition reste sous entendue dans A et B.

(20) Même début dans A. — En 1548, POLANCO substitue, dans B : *Inter alia locutionis peccata est verbum ociosum,* comme au commencement

autem intelligo quando nec mihi nec alteri prodest, nec ad talem intentionem ordinatur. Ita quod (21) loqui de omni re utili vel ordinata tali intentione ut sit utilis animae propriae vel alienae, vel corpori, vel bonis temporalibus, nunquam est ociosum, ut si quis (22) loquatur de rebus non pertinentibus ad statum suum, veluti si religiosus quispiam de bello vel de mercimoniis. In omnibus igitur predictis est meritum, si ordinatur ad bonum finem, et peccatum, si male vel vane quis loquatur.

[41] Non est dicendum aliquid in diffamationem alterius, vel minorationem (23), quia si ego revelo peccatum mortale alterius non publicum, pecco mortaliter; si veniale, venialiter ; si defectum, in me defectum esse ostendo (24).

Cum intentione tamen sana, duobus modis potest quis sine peccato (25) loqui de peccato vel defectu alterius : primo est cum peccatum est publicum, sicuti est de peccato meretricis publice, vel de sentencia in iudicio lata, vel de publica heresi inficiente < animas >. Secundus < modus > est cum peccatum occultum revelatur alicui ad hoc quod (26) iuvet alium ad resurgendum a peccato, modo tamen habeat coniecturas aliquas seu probabiles rationes quod poterit eum iuvare.

Non est mentiendum (27). Triplex est mendacium. Primum est perniciosum, et hoc semper est mortale peccatum. Secundum est officiosum. Tertium est iocosum.

[42] De opere.

Ad cognoscendum peccata quae sunt in operibus vel omissionibus operum, tria genera peccatorum sunt notanda et bene examinanda (28), accipiendo pro obiecto decem precepta Dei, precepta Ecclesiae et Superiorum mandata.

Omne opus quod quis exequitur contra aliqua istorum trium, iuxta maiorem vel minorem qualitatem, est maius vel minus peccatum.

de [41], où l'accord se maintient entre *Ma* et A : *Est inter oris peccata detractio, nam non est dicendum*, etc.

(21) *Ma* et A : *ita quod* ; — B : *itaque*.

(22) A et B : *etiamsi quis*.

(23) *Minorationem*, meilleure leçon, ce semble, que le *murmurationem* de A et B.

(24) *Defectum ostendo*, expression plus claire que *defectum nostrum propalamus* (A et B). Texte moins sûr cependant, car Lefèvre a pu vouloir éviter le passage incorrect (si fréquent chez s. Ignace), de la première personne du singulier à la première du pluriel.

(25) *Sine peccato*, plus clair, manque dans A et B.

(26) A, de même : *ad hoc quod* ; — B : *ut*.

(27) Ce paragraphe, appelé par le début de [38], est sûrement de Lefèvre ; il amorce ou résume un développement oral. — Polanco, lui aussi, ajoute à B et à la vulgate quelques mots sur les péchés de la langue ; *Ex*, p. 268-269.

(28) Ce début, jusqu'à *accipiendo pro obiecto*, est encore de Lefèvre.

Ad mandata autem Superiorum reducuntur etiam (29) diplomata Pontificum, indulgentiae pro pace concilianda que conceduntur confessis et communicatis, quia non parum peccat quis faciendo contra tam pias commendationes et exhortationes.

Item alia sunt precepta ad que quis obligatur ratione sui status, officii, dignitatis, voti, professionis vel alterius particularis mandati suorum Superiorum (30).

[43] Modus faciendi examen generale (31).
Continet in se quinque puncta.

Primum punctum est agere gratias clementissimo Deo pro omnibus beneficiis receptis.

Secundum est petere gratiam ad cognoscendum peccata et expellendum ea.

Tertium est petere ab anima sua rationem ab hora in horam ex quo surrexit usque ad presens examen, seu ab alio spatio temporis in aliud, et primo de cogitatione, secundo de locutione, tertio de opere, eodem ordine quo dictum est in examine < particulari > (32).

Quartum est petere veniam a Domino Deo de defectibus et negligentiis commissis.

Quintum est proponere emendationem cum gratia et auxilio ipsius Dei.

Et haec fiant bis in die, si possibile est (33).

In fine, Pater noster.

[73] Additiones quibus commodius fiunt exercitia.

Prima est, nocte, priusquam incipiam dormire (34), cogitare qua

(29) Correction curieuse : *Ma* avait écrit, comme A : *Mandata autem Superiorum intelligo ut sunt*, etc. Il substitue : *Ad mandata S. reducuntur etiam*,etc., comme POLANCO, dans B, *ad mandata S. reduci possunt*, mais sans ajouter comme lui, à la fin de la phrase : *seu eas (commendationes) aspernando ; Ex*, p. 270-271.

(30) *Item*, etc., glose de LEFÈVRE.

(31) *Particulare* en surcharge sur *generale* barré.

(32) *Particulari*, annulé, et remplacé par *generali*.— Vraisemblablement, le copiste a été troublé de voir renvoyer à « l'examen particulier » dont son texte ne parlait pas. De là ses deux corrections maladroites.

LEFÈVRE a pu ne traiter que de l'examen général, et expliquer, a propos du texte qu'il dictait : *eodem ordine quo dictum est in examine particulari*, ce qui concernait cet exercice.

(33) Conseil ajouté par LEFÈVRE ; amorce probable d'un commentaire oral.

Sur ces deux sujets, *Examen général* [32-43], *Examen particulier* [24-31], si l'on compare avec soin les quatre textes, on sera frappé de trouver dans *Re* l'amorce des modifications qui distinguent nettement *Fa* de *Ma*, A, B. — Voyez nos *Etapes de rédaction des Ex.*, p. 39-40.

(34) *Fa*, comme A, porte ici : *per spacium unius Ave Maria*, et termine

hora debeam surgere, revocando ad memoriam exercitium quod sim facturus.

[74] Secunda, cum primum evigilavero, non dare locum extraneis cogitationibus, sed statim < advertere > ad id quod contemplaturus sum < in primo exercitio mediae noctis >, provocando me ad erubescentiam et confusionem ob tam multa peccata mea, et ad id adducam exempla, veluti si nobilis quispiam esset coram rege suo et universa eius curia erubescens et confusus quod regem nimium offenderit a quo prius multa dona et gratias acceperat.

Hoc fiet cum surgis media nocte, similiter mane quando evigilas (35), ut excutias omnem pigritiam. Cogita te pravum peccatorem. Considera te quasi reum cathenis ligatum et euntem ut compareas in conspectu summi regis et iudicis, considerando quam confusi sunt rei carceribus et cathenis detenti, et morte digni, apparentes coram iudice temporali. Haec et similia cogitabis, dum indueris.

[75] Testia est, uno vel duobus passibus ante locum ubi contemplaturus sum, stabo paulisper, < unius Pater et Ave spatio >, et elevata sursum mente, considerabo quod (36) Dominus noster me respicit, et faciam coram eo humiliationem quamdam et reverentiam, et accedam ad contemplationem (37).

[76] Quarta : initium contemplationis potest (38) fieri nunc prosternendo se, nunc supinus, vel nunc sedens, vel nunc stans, modo his mutationibus semper queratur devotio. Ubi duo nota : primo quod, si devotionem habuero genibus flexis, illo modo manebo ; idem si prostratus ; — secundo, quod in eo puncto contemplationis quiescam in quo devotionem invenero, et non habebo anxietatem vel

la phrase par ces mots que A et B ont laissé tomber : *et in illo desiderio bene hoc implendi dormiam.*

(35) A et B : *Similiter in secundo exercitio* (celui du matin), *agnoscendo me gravem* (au lieu de *pravum*) *peccatorem, et considerando me*, etc.

Ma s'écarte par plus d'un détail de A et de B, plus encore de *Fa*, et pour cause : la traduction de 1535 ne donnait que neuf additions ; elle consignait dans la seconde [74], avec suggestion de diverses pensées tirées de l'Ecriture, la recommandation exprimée ici dans la sixième [78].

Le remaniement, entre 1535 et 1541, est sensible.

(36) A et B : *quemadmodum Deus.*

(37) A et B, simplement : *et coram eo genua flectam* ; — mais *Re,* plus proche de *Ma* : *faciam coram eo genuflexionem quamdam seu humiliationem* ; état intermédiaire.

(38) *Potest* en surcharge sur *debet* barré. En surcharge également les deux *vel* qui suivent. — *Debet* manque dans l'autographe ; mais il est attesté pour A et B (*debeo*). Le copiste n'a pas dû prendre sur lui de corriger *debet* en *potest* ; il est plus vraisemblable qu'il a transcrit fidèlement jusqu'aux ratures, et que Lefèvre, ayant dicté *debet*, l'a ensuite expliqué : *potest*, *vel*, *vel*, ajoutant, dans l'esprit de la *Seconde manière de prier* [254-255] : *et reliqua puncta discurram alias.*

Plus notable, si l'on observe son absence dans *Fa*, l'introduction dans *Ma* et dans A du conseil : *in eo puncto... quiescam... quousque satier* ; — en B : *quousque animae meae satisfiat.*

curam ultra procedendi in exercitio, quousque in illo puncto satier, et reliqua puncta discurram alias.

[77] Quinta : post finitum exercitium, sedens vel deambulans, respiciam qualiter me habuerim in contemplatione et, si male, respiciam causam unde procedit, et dolens proponam deinceps emendationem : — si vero bene me habuerim in exercitio facto, agam Deo gratias, et deinceps faciam eodem modo contemplationes.

[78] < Sexta > : non cogitare, quando contemplatio fit de peccatis, de rebus laetis, quia ad sentiendum dolorem vel lachrimas de peccatis impedit quaevis consideratio solatii (39). Quare utilius est proponere me velle dolere vel poenam sentire de peccatis meis, reducendo ad memoriam iudicium, infernum, mortem, vel aliquid simile.

[79] < Septima > : fugere claritatem (40), claudendo fenestras ad eundem finem, scilicet ut ipsa obscuritas iuvet et provocet me ad tristitiam et dolorem de peccatis meis, excepto tempore recitandi officium, legendi et prandendi, etc.

[80] < Octava > : cohibere risum et non proferre verba ad risum provocantia.

[81] < Nona > : cohibere visum, nec respicere faciem alterius nisi cum primum eum salutas, vel ultimo ei dicis vale.

[82] < Decima > : penitentia dividitur in externam et internam. Interna est dolor de peccatis cum firma deliberatione ea iterum vel alia non admittendi. Externa, quae fructus est internae penitentiae, est punitio peccatorum commissorum, quae praecipue circa tria attenditur.

[83] Primum circa cibum et potum. Qua in re, si auferas superflua, non est penitentia sed temperantia. Penitentia autem est quando de convenienti et necessario cibo aliquid nobis subtrahimus (41), et quo plus subtrahimus eo melius, dummodo non corrumpatur subiectum, vel in notabilem infirmitatem homo incidat.

[84] Secundum circa somnum, in quo etiam non est penitentia subtrahere superflua lecti delicati et mollis ; sed penitentia est quando etiam subtrahitur de convenienti somno, et quo plus eo melius, modo non corrumpatur < subiectum, vel incidat in notabilem infirmitatem, vel subtrahatur > (42) somnus conveniens et necessarius (43), nisi quispiam nimium somnolentus habitu vitioso preme-

(39) A comme *Ma : solatii ;* mais le mot est barré et remplacé par *gaudii* comme en B.

(40) *Ma : fugere claritatem,,* comme *Re* ; adouci dans A et B : *privare me claritate.* — Le reste du texte, fort différent de *Fa*, accuse également sa dépendance d'une rédaction très proche de *Re* : *ad eumdem finem... ut magis possim dolere et tristari, dolendo talia peccata commisisse... excepto tempore*, expressions omises ou modifiées dans A et B, plus concis.

(41) En marge : *Hec sane intelligantur.*— Juste réflexion de Lefèvre (ou du copiste).

(42) D'après le sens, comme d'après A, B, *Fa*, sont à suppléer les mots placés entre crochets.

(43) *Et necessarius* barré dans A, omis dans B.

retur, nam tum ad alterum contrarium extremum deberet declinare, ut tandem perveniret ad medium.

[85] Tertium est circa mortificationem et (44) castigationem carnis, affligendo illam dolore sensibili, qui infertur quando portamus cilicia, funes, vel vectes ferreos, vel carnem flagellamus, vel aliis modis illam affligimus.

[86] Inter haec commodius videtur penitentem ita affligere carnem suam dolore sensibili ut tamen non penetret nec subintret ossa, sed causet dolorem et non infirmitatem. Cui rei nihil videtur convenientius, quam funiculis minutis flagellare carnem, quia inferunt dolorem exterius et non causant (45) infirmitatem notabilem interius.

[55] Meditatio peccatorum (45 bis).

Continet, post tria preparativa, quinque puncta exercitii interioris et unum colloquium.

Tria debent fieri ad preparandum animum ante contemplationem.

Primum est oratio preparatoria, in qua petenda est gratia a Domino nostro ad hoc ut (46) omnes mee intentiones et actiones pure ordinentur in obsequium et laudem suae divine maiestatis.

Secundum est videre locum ubi es. Hic autem erit videre oculo imaginationis animam corpori corruptibili tanquam carcere inclusam et totum compositum ex anima et corpore in hac valle miseriae inter bruta animalia exulare.

Tertium est petere quod opto. Petitio autem debet congruere subiectae materie. Hic ergo petenda est contritio, verecundia et confusio meiipsius, considerans quam multi damnati sint ob unicum peccatum mortale, et quoties ego merui in aeternum damnari ob tot mea peccata.

[56] Quinque puncta exercitii ad contritionem assequendam.

Primum est reducere ad memoriam omnia peccata vitae meae, discurrendo de anno in annum, vel de tempore in tempus (47). Ad quod tria potissimum iuvant : primo, respicere locum vel domum in qua habitavi, secundo, respicere conversationem et familiaritatem quam cum aliis habui, tertio, respicere officium vel artem vivendi quam exercui (48).

(44) *Mortificationem et* barré dans A, omis également dans B (comme inutile).

(45) A : *et non causant ;* — B : *nec efficiunt.*

(45 bis) Renvoyant la méditation du *Triple péché* [45-53] après celle des *Péchés pesonnels* [55-61], LEFÈVRE devait transporter en tête de celle-ci les explications générales sur la manière de méditer. La section [55] de *Ma* répond donc aux sections [46-49] des *Exercices.*

Les divergences, inévitables dans la circonstance, laissent encore sensible la dépendance d'un texte très proche de A.

(46) [46] *Re, Ma,* A : *ad hoc ut ;* — B : *ut,*simplement.

(47) *Fa, Re,* A : *de anno in annum, vel quovis alio tempore in aliud ;* — B : *per singulos annos vel tempora.*

(48) *Fa* très différent ; *Re* : *artem vivendi quam habuit* ; — A : *quam habet* ; — B modifié.

[57] Secundum est ponderare peccata, respiciendo deformitatem et malitiam quam quodlibet peccatum mortale in se continet, esto quod non fuisset prohibitum specialiter lege divina (49).

[58] Tertium est cogitare quisnam ego sum qui peccavi, adducendo exempla ad hoc ut diminuam meipsum : primo, cogitando quam parum sim ego (50) in comparatione omnium hominum, — secundo, quam parum sint omnes homines huius mundi respectu omnium angelorum et sanctorum coeli, — tertio, cogitando quam parum sit omnis creatura respectu Dei, quid ergo erit de me solo ? — quarto, cogitando omnem corruptionem et deformitatem meam corpoream, deinde, quantum ad animam, respicere meipsum quasi vulnus et apostema unde tot pullularunt peccata et tot iniquitates.

[59] Quartum punctum est considerare quis sit Deus contra quem peccavi, considerando ipsum secundum sua divina attributa, et comparando illa suis oppositis in me, scilicet suam omnipotentiam mee impotentiae (51), suam sapientiam mee ignorantiae, suam bonitatem meae malitiae, et sic consequenter de sua liberalitate et aliis.

[60] Quintum punctum est facere exclamationem quamdam admirativam que ex magno affectu procedat, discurrendo per omnes creaturas, et admirando quomodo me permiserint vivere et in vita conservaverint, admirando item quomodo angeli, qui sunt gladius divine iustitie me sustinuerint, sancti etiam quomodo mei fuerint intercessores apud Deum, — coeli (52), sol, luna, stellae, elementa, fructus, pisces, aves, animalia, quomodo me conservaverint, — terra quomodo non est aperta ut me absorberet et puniret offensam Creatoris sui.

[61] Colloquium (53) demum fiet agendo gratias Domino, quod concesserit mihi hactenus vitam, ut eam possim deinceps corrigere, mediante sua gratia ; et ita firmiter proponam emendationem.

In fine dicatur Pater noster, Ave Maria.

(49) *Fa* : *etiamsi*, etc. — *Re*, A, comme *Ma* ; — B : *etiam si non fuisset prohibitum*, sans *lege divina* (inutile).

(50) *Ma* garde encore, comme *Fa* et *Re*, les trois *quam parum sim* (ou *sint*) corrigés dans A et B en *quid sim* (ou *sint*).

(51) *Fa*, *Re*, A : *impotentiae* ; — B : *infirmitati*.

(52) *Ma* écrit *Deum coeli*, et laisse tomber la fin du paragraphe attestée cependant par *Fa*, *Re*, A, B : *quomodo non sunt creati novi inferni, ut me in aeternum punirent*.

(53) Vraisemblablement, comme s. Ignace en son *Premier exercice* [54], Lefèvre dut expliquer ici de vive voix la théorie générale des colloques. On conçoit leur utilité, pour habituer aux entretiens directs avec les saints et avec Dieu, et pour obtenir que la « méditation », au lieu de se limiter à une simple réflexion, aboutisse à la réforme de la vie. Le bienheureux venait précisément de consigner dans son journal spirituel, le 25 avril 1543, les lumières qui lui avaient été communiquées sur le sujet ; *B. P. Fabri epist.*, *Mémorial*, n. 303, p. 639-640

[45] Secundum ad dolendum de peccatis exercitium utile fuerit (54).

Meditatio circa peccatum Luciferi, Ade, et cuiusvis damnati, continens, post preparationes (ut supra, in primo exercitio contritionis, dictum est) tria precipua puncta et unum colloquium.

[50] Primum est exercere tres potentias animae super peccatum Luciferi et sociorum eius, volendo memorari eius et intelligere, ad maiorem meam confusionem, comparando unico peccato angelorum mea tam multa scelera, considerando quoties ego ob illa in infernum descendere meruerim, cum illi ob unicum corruerunt. Consequenter discurrendum < est > cum intellectu et movendi sunt magis affectus voluntatis.

[51] Secundum est exercere easdem potentias circa peccatum Ade et Eve, reducendo ad memoriam qualiter ob tale peccatum per tantum tempus penituerint (55) et quanta corruptio secuta est exinde in omne genus humanum; demum reflectendo ad meipsum, visis et consideratis innumeris defectibus et peccatis meis.

[52] Tertium punctum est exercere easdem potentias animae circa peccatum cuiusvis qui ob unicum mortale est damnatus, et aliorum sine numero qui iam sunt damnati ob pauciora peccata quam mea Discurrendum est hic cum intellectu et finiendum cum actibus voluntatis, reflectendo omnia ad meipsum et comparando mea multa peccata ad unumquodque istorum predictorum.

[53] Sequitur colloquium pro secundo exercitio.

Colloquium in fine fiat imaginando Christum Dominum coram me crucifixum, qualiter Creator exinanivit se ut homo fieret, et Vita eterna voluit temporaliter mori pro peccatis (56).

Idem faciam considerando e contra meipsum, quid fecerim pro Christo, quid iam faciam et quid debeam facere pro Iesu Christo pro me crucifixo et mortuo, et ita videns illum pendentem in cruce discurrere per ea que sese obtulerint mee devotioni (57).

In fine, Pater noster, Ave Maria.

[62] Tertium exercitium.

Est repetitio primi et secundi, in dimidio hore, faciendo tria colloquia sequentia in altero dimidio hore (58).

(54) Titre et observation ajoutés par Lefèvre. — Déplaçant la méditation du *Triple péché,* il devait remanier également la phrase suivante. Quant au reste du texte, il abrège quelque peu, vraisemblablement en raison des explications données dans l'exercice précédent.

(55) *Re* : *poenituerunt*; *Fa* : *poenituerint.*— Conservant ce terme, *Ma* semble ignorer le *poenitentiam egerint* de A et B.

(56) *Qualiter... Vita eterna* rédaction plus proche de *Fa.* — A et B : *aeternus voluit temporaliter mori.* Retouche judicieuse (déjà dans *Re*) que Lefèvre semble ignorer : on pouvait objecter que *la nature* éternelle du Verbe n'avait nullement subi la mort.

(57) *Meae devotioni,* dans *Ma* seul.

(58) La distinction des demi-heures et l'explication finale *repetitio haec fiat ut,* sont évidemment introduites par Lefèvre.

In primo dimidio hore, faciam repetitionem primi et secundi exercitii, notando et moram faciendo in punctis illis in quibus maiorem consolationem, vel desolationem, vel maiorem gustum spiritualem sensi (59).

Postea faciam tria colloquia modo sequenti.

[63] Primum colloquium fiet ad Dominam meam [*sic*], ut obtineat mihi gratiam a Filio suo ad tria : primo, ut habeam internum dolorem (60) peccatorum meorum et integrum eorum odium, — secundo, ut sentiam deordinationem (61) mearum operationum, quatenus meipsum habens odio corrigar et secundum Deum ordiner, — tertio, ut perspecta et damnata vanitate mundi, illum horrens, vana et mundana repellam. In fine, Ave Maria.

Secundum colloquium fiet eodem modo ad Filium Dei, Christum Iesum, ut ipse obtineat mihi a Patre eterno illa tria predicta. In fine dicam Anima Christi, etc.

Tertium colloquium fiet ad Patrem eodem modo, ad hoc ut ipsemet eternus Dominus illa eadem tria mihi concedat. In fine dicam Pater noster.

Repetitio hec predicta in primo dimidio hore fiat ut intellectus discurrere possit absque divagatione, reminiscendo contemplata in aliis duobus preteritis exercitiis (62).

[65] Quartum exercitium.
Est meditatio inferni.

Tria ad preparandum se : primo, oratio sit eadem que solita est dici premittenda ; — secundum, videre locum, hoc est imaginari longitudinem, latitudinem et profunditatem inferni, locum supra modum horribilem ; — tertium, petere quod volo, quod hic erit petere internam cognitionem (63) pene quam ibi patiuntur damnati, quatenus, si ob peccata mea oblitus fuero amoris eterni Domini, saltem timor poenarum me adiuvet (64) ne amplius in peccatum incurram,

(59) *Fa* : *habuero* ; *Re* : *sensi*. — *Ma* garde cette leçon de 1536, alors que s. Ignace porte sur A, vers 1541, *habuerim*.

(60) *Fa*, *Re*, A, B : *sensum*.— *Dolorem* de *Ma* est plus clair, comme son *secundum Deum ordiner* plus clair que le *me ordinem* de *Fa*, A, B.

(61) *Fa* et *Re* : *deordinationem* ; — A et B : *inordinationem*.

(62) Phrase ajoutée par Lefèvre.— Malgré la brièveté de ses instructions, il ne pouvait omettre cet exercice [63], non seulement à cause de l'importance des grâces sollicitées dans le colloque, mais encore et surtout parce que, s'appliquant spécialement à former à l'oraison, il devait recommander le procédé des répétitions, si efficace pour éviter la curiosité et le papillonnage.

(63) La traduction du R.P. Roothaan, *poscere intimum sensum poenae*, décalque exact de l'autographe, *pedir interno sentimiento*, amène bien des interprètes à penser qu'il s'agit d'impression sensible. L'*internam cognitionem* de *Fa*, *Re*, *Ma*, A, B, exclut ce sens. On demande *une lumière*. Directement tout au moins, l'intelligence seule est en cause.

(64) En surcharge, sans que le mot *adiuvet* soit annulé : *coerceat*.— Echo d'une glose orale ?

[66] Quinque puncta huius exercitii et colloquium unum.

Primum est considerare et interne sentire penas occulorum [*sic*] (65) quas ibi patiuntur damnati et oculo imaginationis videre ingentem ignem et animas que ibi patiuntur (66).

[67] Secundum considerare penas aurium et interne sentire et audire planctus, eiulatus et blasphemias damnatorum contra Christum Dominum et sanctos eius.

[68] Tertio contemplari poenas olfactus, imaginando sulphur, fumum et alia fetida et putrida.

[69] Quarto contemplari gustus et interne gustare amara que ibi gustant damnati, veluti tristitiam, lachrimas, vermem conscientiae et alia.

[70] Quinto considerare poenas tactus, et perspicere qualiter (67) ignis tangit et comburit animas et post iudicium corpora simul (68).

[71] Colloquium (69) demum fiet ad Christum, confitendo illi cum dolore qualiter homo contemplans sit dignus istis poenis ob sua peccata magis quam multi qui iam cruciantur in illis, et petam ab ipso veniam et tempus faciendi penitentiam et emendandi vitam.

Tandem gratias agam Deo quod non permiserit me mori in statu damnationis sicut multi alii mortui sunt et quotidie moriuntur, et hactenus erga me tam pius et benignus exstiterit.

In fine, Pater noster.

Quintum exercitium.
De meditatione mortis (70).

Tria ad preparandum se : primo, oratio solita, — secundo, videre ubi es, nimirum in valle lachrimarum et miserie, ut supra, — tertio,

(65) Il est difficile d'attribuer à LEFÈVRE les contresens qu'expriment ces expressions : *sentire poenas oculorum* [66], *considerare poenas aurium* [67] ! IGNACE n'invite pas à considérer ce que souffrent les yeux et les oreilles des damnés, mais à fixer les yeux sur eux et à ouvrir les oreilles, pour juger de leurs tortures par leurs attitudes, leurs gémissements, etc.

(66) LEFÈVRE laisse tomber, peut-être pour s'épargner des explications, les derniers mots de *Fa*, et de *Re* : *quasi corporibus igneis alligatas* (A et B : *in corporibus igneis detentae*).

(67) *Qualiter* attesté par *Fa* et *Re*, remplacé dans A et B par *quomodo*.

(68) *Et post iudicium*, addition propre à *Ma*.

(69) Ce colloque abrégé par LEFÈVRE laisse fortement marquée l'idée de reconnaissance, — idée capitale, puisqu'elle appelle, de la part d'un échappé de l'enfer, un dévouement *insigne*. Voyez nos *Exercices spirituels*, t. I, p. 127-128.

(70) La méditation entière est de LEFÈVRE. — Cette pratique d'ajouter à la première semaine, lorsqu'on le juge utile, des exercices sur la mort, le jugement, etc., est explicitement autorisée par une phrase insérée, en 1548, par POLANCO [71] dans la vulgate et dans B (*Ex*, p. 152, 298, n. 1) ; elle l'est également par les directoires (*ibid.*, p. 784, 834 sv., 856, 888, 955 sv., 979, 998, 1038, 1041, 1141, 1143).

Contre l'avis de tel d'entre eux (*ibid.*, p. 856, n. 34), l'usage a prévalu

petere quod vis; hoc erit ut supra in exercitio potentiarum animae (71).

Quinque puncta exercitii huius.

Primo, imaginari te esse in articulo mortis et considerare te oportet quomodo relicturus vitam ipsam, divitias, honores et omnes vanitates et voluptates eius.

Secundo, considerare iudicium et rationem villicationis tue (72) quam redditurus es Domino Deo tuo.

Tertio, considerare accusatorem nostrum, scilicet ipsum demonem accusantem nos.

Quarto, considerare sententiam quam daturus est iudex iustus, Jesus Christus, Dominus noster, purus et rectus, qui reddet unicuique iuxta opera sua (73).

Quinto, facere tria colloquia.

Primum ad virginem Mariam, rogando ipsam ut obtineat mihi gratiam a Filio suo ad hoc ut possim nunc ea operari que in articulo mortis vellem me fecisse, et ut caveam nunc ab illis quibus immunis desiderabo tunc inveniri. In fine, Ave Maria.

Secundum colloquium fiet ad Christum, ut eadem mihi obtineat a Patre suo eterno. In fine dicendo Anima Christi vel Credo.

Tertium erit ad Patrem, humiliter orans ut ipse pius et misericors Dominus mihi eadem concedat. In fine, Pater noster.

Et sic finit exercitium purgativum, et sequitur ornativum per virtutes (74), seu ornativa quedam.

[91] Meditatio de vocatione regis temporalis,
que iuvat ad contemplandam vitam Regis eterni.

Tria ad preparandum se : primo, oratio sit eadem quae solita est; — secundo, videre locum, qui hic erit videre oculo imaginationis templa, villas, castella in quibus Christus, Dominus noster, predicabat; — tertio, petere quod optabo : erit petere gratias a Domino nostro ut non obsurdescam suae vocationi, sed evadam promptus ac diligens ad implendum suam sanctissimam voluntatem.

[92] Tria puncta exercitii meditationis predictae.

Primum est considerare ante (75) me regem quendam electum a Domino Deo nostro cui obediunt et subjiciuntur (76) universi principes et homines christiani.

[93] Secundum est considerare hunc regem alloquentem omnes suos subditos ad hunc modum : « Voluntas mea est (77) expugnare

de placer ces méditations, comme Lefèvre, après celle de l'enfer : elles se font avec plus de sérieux et stimulent davantage, lorsqu'on a déjà mieux compris quelles sanctions terribles appelle la désobéissance.

(71) Le *Triple péché* ou *Méditation par les trois puissances* [45-54].

(72) *Redde rationem villicationis tuae*; *Luc*, XVI, 22.

(73) *Ecce venio cito... reddere unicuique juxta opera sua; Apoc.* XXII, 12.

(74) La méditation du *Règne* [91-98], qui ouvre la voie illuminative.

(75) *Ante me*, vestige de *Re*. — *Fa* : *ante me ipsum*; — A et B : *coram me*.

(76) *Subjiciuntur*, autre vestige de *Re*. — A et B : *subduntur*.

(77) De même, *Fa* et *Re* : *voluntas est*. — A et B : *voluntatis meae est*.

omnes terras infidelium. Propterea, si quis vult comitari me, debet eodem cibo, potu ac vestimento quo ego utor esse contentus. Item debet laborare interdiu et vigilare nocte sicut ego, et ita particeps fiet victoriae sicut fuit et laborum ».

[94] Tertium est considerare responsum quod debet reddi a bonis subditis regi tam liberali et humano principi, et ex consequenti (78), si aliquis non acceptaret petitionem talis regis (79), quanto vituperio dignus esset in toto universo (80), et quam degener a vero et fideli servo appareret (81).

[95] Secunda pars huius exercitii.

Predictum exemplum regis < temporalis > (82) applicandum erit ad Christum, Dominum nostrum, Regem eternum, in tribus illis punctis predictis.

Primo, dignum est consideratione contemplari Christum, Dominum nostrum, Regem eternum, ante quem est totus hic mundus, quem totum mundum et unumquemque hominem ipse sigillatim (83) vocat et alloquitur dicens : « Voluntas mea est expugnare totum universum et omnes hostes, et ita intrare in gloriam Patris mei. Propterea quicumque vult venire post me abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me (84). Qui enim cupit me imitari (85),

(78) De même, *Fa* et *Re* : *ex consequenti*, — omis par A et B.

(79) *Fa*, *Re*, A : *talis regis* ; — B : *ipsius regis*.

(80) *Fa* et *Re* : *apud totum universum* ; — mots barrés dans A, remplacés par *totum mundum*, finalement par *omnes*.

(81) *Fa* : *quam degener a vero et fideli subdito* ; — *Re* : *quam degeneraret a...* — A : *quam degeneris a...* — B : *quam perversus subditus et miles*.

Au sujet du *caballero* de l'autographe, il y a lieu de noter ces traductions constamment données ou autorisées par s. IGNACE : *subditus*, *miles*.

Le R. P. ROOTHAAN hésitait entre *miles*, simple soldat, et *eques*, chevalier. — Le P. CODINA fait observer que *caballero* est toujours rendu par *soldat*, dans la traduction de LUDOLPHE due à MONTESINOS (*Ex*, p. 316, n. 1). — Le P. LETURIA, dans ses belles études sur la conversion du saint, insiste sur l'influence des idées exprimées par le cistercien Fray Gauberto Maria VAGAD, dans sa préface au *Flos sanctorum* : *la santa caballeria, los caballeros de Dios* (*Arch. hist. S. J.*, 1936, t. V, p. 10-25; *Il gentilhombre I. Lopez de Loyola*, Montevideo, 1938, c. IV, p. 144 sv., 158)...

Les mots cités plus haut sont clairs : aux yeux d'IGNACE, serviteur de Dieu, soldat de Dieu, sont des titres suffisants. Aussi présente-t-il le roi temporel comme s'adressant, non pas spécialement à ses chevaliers ou à ses pairs, mais « à tous les chrétiens » [92], et invite-t-il à se demander ce que doivent répondre *boni subditi* [94], *omnes subditi rationis et iudicii capaces* [96]. Rien de moyenageux en cela.

(82) Dans le texte, *temporis*. — Erreur du copiste.

(83) *Fa*, *Re*, A : *sigillatim* ; — B : *singulatim*.

(84) LEFÈVRE insère le texte même de l'évangile ; *Mt.* XVI, 24.

(85) *Fa*, *Re*, A, B : *comitari*, non *imitari*. — Une confusion du copiste (ou des auditeurs) est possible.

debet et mecum laborare, ut qui sequitur me in labore et sequatur me in requie. »

[96] Secundo, considerare quod omnes subditi rationis et iudicii capaces libenter et sponte offerent se totos huic labori.

[97] Tertio, considerare quod hii [*sic*] qui magis desiderabunt insigniri et illustrari (86) in omni servitio sui Regis eterni et Domini universalis, non solum offerent seipsos labori, verum et certando contra propriam sensualitatem (si quam habuerint) (87), et contra omnem amorem carnis et mundi, facient oblationes preciosiores et maioris momenti dicendo :

[98] « Eterne Deus, Domine omnium rerum, ego facio oblationem mei ipsius et omnium rerum mearum (88), cum vestro favore et auxilio, in conspectu vestre divine majestatis et in conspectu vestrae gloriose Matris, et omnium sanctorum et sanctarum curiae coelestis, quia opto, volo ac firma determinatione delibero (dummodo sit in hoc maior tuae maiestatis laus et servitium) imitari te in tolerantia iniuriarum, vituperiorum, et totius paupertatis tam actualis quam spiritualis, si tua sanctissima maiestas velit me eligere ac recipere in talem vitam ac in talem statum (89).

Imo, quod perfectius esset, iuramento imitari et voto religionis se ad hoc restringere (90).

Pater noster.

[101] De incarnatione Iesu Christi
et de tota vita et morte eiusdem Iesu, etc.

Quatuor ad preparandum se : primo, oratio sit eadem que solita est ;

[102] secundo, historiam eorum que debes contemplari adducere in medium, quod ad presens erit considerare quomodo tres Persone divine contemplantur totum orbem et planiciem universi (91) plenam

(86) *Fa, Re* : *insigniri et illustrari* ; — A et B : *insignes fieri.* — Ces traductions ne rendent pas, comme celle du R. P. Roothaan, *magis affici et insignes se exhibere*, la nuance de l'autographe : *más affectar y señalar.*

(87) Réserve exprimée dans *Fa*, maintenue dans A, omise dans B, sans doute comme inutile.

(88) *Fa, Re*, A, B : *Aeterne Domine, omnium rerum mearum facio oblationem.* — Dans *Ma*, la répétition des mots *omnium rerum* laisse soupçonner une distraction du copiste ; il a dû d'ailleurs écrire *oblationem* en surcharge.

(89) *Fa* et *Re* : *in talem vitam ac in talem statum* ; A et B : *in talem vitae statum.*

(90) *Restringere* pour *adstringere.* — Cette dernière phrase, mal construite, résume vraisemblablement la glose de Lefèvre après la dictée des points. — Sur les nombreuses vocations que suscitèrent ses entretiens et les prédications de François Strada, A. Poncelet, *Hist. de la Comp. de Jésus*, t. I, Bruxelles, 1927, c. 1, p. 44-46.

(91) *Re* : *totam mundi planitiem* ; — A : *totum orbem et planitiem* ; — B : *totum orbem.*

hominibus, et considerantes quod omnes descendant in infernum, deliberant inter se ut secunda Persona assumat humanam naturam in salutem humani generis ; quapropter (92) mittitur archangelus Gabriel ad Mariam virginem ;

[103] tertio, videre locum, quod hic erit attendere magnam capacitatem ac planiciem mundi (93) habitatam a tot et tam diversis gentibus ; similiter attendere domum et cubiculum Dominae nostre, virginis Marie, civitatis Nazaret in provincia Galilee ;

[104] quarto, petere quod volo ; ad presens (94) erit petere a Domino interiorem cogitationem (95) huius misterii, scilicet quod pro me eternus Deus sit factus homo mortalis, ad hoc ut illum ardentius diligam et sequar vicinius (96).

[105] Haec quatuor preambula debent semper fieri in omnibus contemplationibus vite et mortis Christi, mutando formam iuxta subiectam materiam (97).

[106] Tria puncta exercitii.

Primum est videre personas omnes, et primo illas quae inhabitant faciem terre < in > (98) tanta varietate ac diversitate tam in moribus quam in gestibus (99), considerando hos in pace, illos in bello, hos plorantes, illos ridentes, etc. — secundo, considerare tres Personas divinas in solio regali seu throno suae divinitatis sedentes et inde circumspectantes (100) totum orbem et omnes gentes in tanta cecitate morientes et decendentes ad infernum ; — tertio, considerare Mariam, Dominam nostram, et angelum illam salutantem, etc. — quarto, reflectere haec omnia in me, ut haurire possim aliquem fructum ex tali consideratione.

[107] Secundum est auditu cordis (101) percipere illa que loquuntur homines inhabitantes faciem terre, scilicet modo iurando, modo

(92) *Au*, A, B : *ubi venit plenitudo temporis* ; *Gal.* IV, 4 : insertion ultérieure.

(93) *Fa* : *magnam capacitatem ac planiciem* ; — *Re*, A : *planiciem* ; — B : *capacitatem, superficiem.*

(94) *Fa* : *in praesenti* ; — A : *ad praesens.*

(95) Erreur certaine pour *cognitionem.*

(96) *Vicinius*, dans notre texte seul ; mais, en tous, la suite ou imitation du Sauveur est placée au-delà de l'amour (simplement affectif) : point capital.

(97) Modification significative : A et B portent *in hac hebdomada*, quitte à revenir plus tard sur le sujet, au cours des autres semaines ; — apprenant seulement à faire oraison, Lefèvre dicte : *in omnibus contemplationibus vitae et mortis Christi.* — Voyez notre conclusion, p. 275.

(98) Erreur du copiste : *et* pour *in.*

(99) *Re* : *morum et gestuum* ; — A : *tam in moribus quam in gestibus* ; — B : *tam in moribus quam in dispositione et habitu*, retouche tardive.

(100) *Fa* et plus tard encore A : *circumspectantes* ; — B : *circumspicientes.*

(101) *Cordis*, dans *Ma* seul, pour plus de clarté.

blasphemando, etc., — item secundo, audire quid loquantur divinae Personae, scilicet : « Operemur salutem ac redemptionem humani generis », etc., — item quid loquantur inter se angelus et Maria virgo; deinde reflectere omnia ad meipsum, ut hauriam aliquem fructum ex eorum verbis et factis.

[108] Tertium est considerare illa que faciunt homines inhabitantes faciem terre, verbi gratia percutere, occidere, descendere in infernum (102); — item considerare quid faciunt Persone divine, scilicet opus sanctissimum Incarnationis, etc., — item attendere quid faciant angelus et Maria virgo, virgo beata : scilicet angelus officium legationis ac nuncii ; Beata humiliatur, agendo gratias divine maiestati. Post haec reflectam omnia ad meipsum, ut aliquem fructum hauriam ex his rebus.

[109] Colloquium.

Colloquium demum fiet (103) cogitando mecum id quod loqui volo tribus Personis divinis, vel Verbo eterno incarnato, vel Matri et Dominae nostre, petendo illa que iuvant ad maiorem imitationem et sequelam Domini Nostri Iesu Christi ita noviter (104) pro me incarnati.

Ainsi s'achève, dans le recueil de Bois-Saint-Martin, le texte dicté par Lefèvre.

Une série de paraphes le séparent des pages suivantes, qui traitent de la vertu de foi.

Elles commencent de façon anormale, sans aucun titre. On pourrait donc soupçonner que le reste des *Exercices* a disparu. — Il est possible, en effet, que le début des extraits sur la foi ait été égaré; par contre, comme l'ensemble des passages transcrits ci-dessus

(102) *Fa* : *pugnas, caedes...* — A retient encore *percutere, occidere, descendere...*

(103) A et B : *debet fieri.* — Comme plus haut, p. 263, n. 38, Lefèvre évite une formule rigide que l'autographe n'emploie pas. Tout commentateur des *Exercices* ne doit-il pas expliquer le sens de ces conseils si autorisés et la liberté qu'ils laissent au retraitant ?

(104) *Noviter* introduit dans *Re*, maintenu dans A, changé en *recenter* dans B ; — mais partout la même idée : contempler les mystères comme si l'on y était présent, *como si presente me hallasse* [114], comme s'ils s'accomplissaient pour la première fois, *nuevamente* [109]. — Semper novum quod semper innovat mentes, écrit s. Bernard... Inde est quod etiam in praesenti tam jucundissima annuntiatione... congrue satis dicitur non tam natus esse quam nasci : « Jesùs Christus, Filius Dei, nascitur in Bethleem Judae ». Sicut enim quodam modo immolatur adhuc quotidie, donec mortem ejus annuntiamus, sic videtur et nasci, dum fideliter repraesentamus ejus nativitatem ». *In vigilia nativ.*, serm., vi, n. 6, PL, t. CLXXXIII, col. 112. — Voyez notre brochure *L'oraison mentale*, Paris, 1944, p. 18-20 ; sur les antécédents de la méthode, p. 19, n. 1.

répond suffisamment au but que Lefèvre se proposait en ses entretiens, et comme les mots ajoutés au dernier exercice, *de tota vita et morte eiusdem Iesu, etc.* [101], indiquent assez clairement que le sujet est abordé à titre d'exemple, pour que l'on contemple ensuite de façon analogue « les mystères du Christ », il paraît sinon certain du moins fort vraisemblable que le bienheureux n'a rien dicté de plus : il ne donnait pas alors les *Exercices*, comme aux Chartreux de Cologne, quelques mois plus tôt; il initiait seulement un groupe d'amis aux méthodes d'examen de conscience, de méditation et de contemplation.

Ses biographes ont dit les fruits de sa parole et l'émoi de Louvain, lorsque ses compagnons et lui durent s'éloigner (105). Le 6 décembre 1543, lui-même l'écrivait à saint Ignace : Dieu semblait avoir empêché son départ pour le Portugal et prolongé sa maladie en vue de la riche moisson qu'il lui réservait dans la noble cité (106).

H. Pinard de la Boullaye, S. J.

(105) H. P. Vanderspeeten, A. Maurel, J.-M. Prat, J. Boero, tous en 1873; — Fr. Maruri (1883); — R. Cornely, 2e éd. (1900); — F. Pochat-Baron (1931), etc.

(106) *B. P. Fabri epist.*, p. 228.

LA PREMIÈRE LETTRE DE SURIN

PUBLICATION CLANDESTINE ET FAUX LITTÉRAIRE

On sait que la première lettre de Surin a été, de son vivant même, publiée à son insu. Mon intention n'était d'abord que de rédiger une note bibliographique où j'aurais donné, sur ces éditions rares, les renseignements que j'aurais pu recueillir. Mais à l'étude, des questions se sont posées auxquelles il m'a fallu répondre quand j'ai pu. Je n'ai pas trouvé de réponse satisfaisante à toutes. Les pages qui vont suivre permettront peut-être à d'autres chercheurs, plus compétents et mieux armés, d'apporter d'autres solutions, de me compléter et de me corriger.

Comme tout un traité spirituel a été annexé à cette lettre et mis sous le nom de Surin, j'ai dû, en particulier, essayer de décider s'il était ou non de lui. La note est devenue un long article. Les historiens de la spiritualité et tous ceux qui étudient Surin (il le mérite) — bien d'autres encore — trouveront, j'espère, quelque intérêt à ce cas un peu singulier de publication clandestine doublé d'un faux littéraire. Plus souvent sans doute, en spiritualité comme ailleurs et plus qu'ailleurs, des auteurs se sont attribué le bien d'autrui. Peut-être n'est-il point mauvais de mettre en lumière, quand on en trouve, les exemples de ceux qui, à l'inverse, rangent leurs ouvrages sous le nom d'autrui, sur le modèle de l'auteur des *Noms divins* qui au Ve siècle — le cas est plus fameux — plaça tous ses ouvrages sous le nom de l'Aréopagite.

I. — Publication clandestine

La Théologie du Cœur

La première pièce reproduite par Pierre Poiret, ce luthérien si curieux de mystique catholique, dans la *Théologie du Cœur* (1), à

(1) Pierre Poiret (1649-1719), que son biographe appelle « Der Vater der romanischen Mystik in Deutschland », a été toute sa vie un infatigable éditeur de textes spirituels, de l'éclectisme le plus large, allant des œuvres quiétistes de Mademoiselle Bourignon et de Madame Guyon au *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* de M. Olier. *La Théologie du Cœur oa Recueil de quelques traités qui eontiennent les lumières les*

Cologne, chez Jean de la Pierre, en 1690, porte ce titre intéressant : « *Le Berger illuminé* ou Entretiens spirituels d'un berger et d'un ecclésiastique où sont découverts les admirables secrets de la sagesse divine, Dieu révélé aux âmes pures et simples ». La préface de Poiret fournit quelques indications sur l'opuscule : « L'édition de Mons, de l'an 1648, qui était la quatrième et qui est celle que l'on a suivie, portait pour titre : *Colloque spirituel d'un dévot ecclésiastique et d'un berger*. Mais on a mieux aimé prendre le titre de l'édition flamande qu'on vient de publier à Anvers et qui l'intitule *Le Berger illuminé*, retenant cependant le texte français de Mons qui est le texte original, à la réserve de quelques mots hors d'usage et de quelques phrases obscures et embarrassées qu'on a tâché de rendre plus claires, laissant tout le reste dans la simplicité où il était » (2).

Poiret finit par cette déclaration sur l'authenticité des faits qui sont à la base de l'ouvrage. Ce n'est point un récit inventé de toutes pièces. La rencontre a eu réellement lieu : « Cependant, on ne doit point imaginer que ces entretiens sont une aventure que l'on ait voulu feindre pour donner à la matière quelque air d'attraït ou de nouveauté. C'est une rencontre véritable qui est arrivée réellement au R. P. Buzin, jésuite de la province de France, qui dans une lettre qu'il écrivait sur ce sujet à un autre religieux, nommé le R. Père François Poiré, lui raconte que c'est lui-même qui a rencontré et entretenu cet admirable berger et lui fait le rapport presque mot pour mot d'une grande partie de ces entretiens. J'ay trouvé, entre les papiers d'un ecclésiastique de grande piété et qui avait beaucoup de connaissance partout, le commencement d'une copie de cette lettre qui contient ces particularités et que je garde encore » (3).

Les Secrets de la Vie spirituelle

Le petit traité spirituel, réédité par Poiret, coïncide exactement, à quelques variantes près, très peu nombreuses d'ailleurs et sans

plus divines des âmes simples a été traduite en néerlandais en 1697 et en allemand en 1702. Elle renferme les traités suivants : Première partie : 1. Le Berger illuminé... 2. L'Abrégé de la Perfection chrétienne... (Cf. RAM. 1931, 44-89 ; 216-247). 3. La Ruine de l'Amour-propre par l'Abnégation intérieure et l'état de quiétude... Seconde partie : 1. La Vie intérieure ou dialogue entre Jésus-Christ et l'âme dévote, dans lequel les secrets les plus cachez de la Vie spirituelle sont découverts. 2. L'Amour aspiratif ou de l'Aspiration amoureuse de l'âme vers Dieu. 3. Abrégé de la théologie mystique. 4. Les vrais principes de l'éducation chrétienne des enfants dans une lettre écrite à une personne de bonne volonté. Cf. Max Wieser, *Peter Poiret*, München, G. Müller, 1932.

(2) P. IV, n° 2.

(3) P. IV, n° 3.

aucune importance pour le fond, avec la seconde partie d'un petit opuscule intitulé : « *Les secrets de la vie spirituelle*, enseignés par Jésus-Christ à une âme dévote, et par un berger à un bon religieux, en forme de conférences spirituelles ». L'opuscule est anonyme. J'en ai deux éditions sous les yeux, une publiée « à Paris, chez Sébastien Piquet, sur le quay de Gèvre » en 1649, et l'autre « à Bruxelles, chez François Foppens, imprimeur au S. Esprit », en 1661 (4). Sommervogel qui ignore *Le Berger illuminé* et *Le colloque spirituel d'un dévot ecclésiastique et d'un berger*, a rencontré *Les secrets de la vie spirituelle*. Il en mentionne 3 éditions : Paris, 1648 ; Bruxelles, 1661 ; Paris, 1661 et en attribue la publication au P. Turrien Le Febre, jésuite de la province gallo-belge (1608-1672), originaire de Douai et qui y a vécu la plus grande partie de sa vie religieuse (5).

(4) Ces deux éditions se ressemblent singulièrement. Celle de Paris, in-16, a un frontispice : Notre-Seigneur enseignant la foule devant le temple, et reproduit un extrait du privilège du roi, daté du 18 décembre 1647. Celle de Bruxelles, in-16 également, mais de format légèrement plus petit, reproduit l'approbation des docteurs de Paris qui se trouvait dans l'autre, datée du 20 décembro 1647 et signée par Launoy et Le Fèvre. Même préface : « Advis aux bonnes âmes qui veulent apprendre les secrets de la vie spirituelle et profiter de ces conférences ». Même nombre de pages : 223. Mêmes appendices : « Les plus beaux axïomes de la vie spirituelle. Extraits de Jean Gerson en ses livres de l'Imitation de Jésus-Christ (40 axiomes, p. 203-210). — Marques pour cognoistre quand une âme profite ou ne profite point. En la vie purgative (8 marques, p. 211), en la vie illuminative (8 marques, p. 212), en la vie unitive (8 marques, p. 213). — Les maximes de la vie spirituelle par le B. François de Sales, Evesque de Genève (16 envers Dieu, 16 envers le prochain, 16 envers soy-meme), p. 214-223.

(5) *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 3, col. 581, nº 5. L'éditeur de 1648 est Sébastien Piquet ; l'édition de Paris 1661 a été publiée chez Sébastien Huré. — La première partie avait paru d'abord séparément sous le titre *Dialogues entre Jésus-Christ et une âme religieuse*, dans lesquelz sont représentez et mis au jour comme en un tableau raccourcy les secrets les plus cachez de la vie spirituelle. Traduits en françois de la copie du R. Père Gaspar de la Figuera de la Comp. de Jésus. A Douai, chez la Vefve Marc Wion, M.DC.XLVII, 24º, pp. 36-219). Sommervogel a vu un exemplaire de ces *Dialogues* portant une dédicace à Mme Catherine Trigault, parente du P. Trigault, abbesse de l'Honneur Notre Dame de Flimes et signée T.L.F. de la Compagnie de Jésus (les initiales du P. Turrien Le Febre). Il en a conclu que celui-ci était l'éditeur. Turrien Le Fèbre avait déjà offert quelques années plus tôt ses *Eloges des Saints* à la même abbesse (Mgr Edouard Hautecœur, *Histoire de l'abbaye de Flimes*. Lille, 1909, p. 410).

Il est vraisemblable que Turrien Le Febre en donnant à son opuscule le titre de *Secrets de la Vie spirituelle enseignés par Jésus-Christ à une*

Deux traditions voisines d'un même prototype

Poiret ne semble avoir connu aucune des éditions des *Secrets* : autrement on s'expliquerait difficilement qu'il n'y ait point fait allusion. Il n'a certainement pas vu celle de 1661 qui, après le titre de la deuxième partie : *Des secrets de la vie spirituelle enseignez par un berger à un bon religieux* porte ces mots : « Extraits d'une lettre du R. P. Seurin de la Compagnie de Jésus ». S'il les avait lus, il n'aurait point sans discussion, attribué la lettre au P. Buzin. Une preuve encore qu'il n'a point connu les *Secrets*, c'est que dans la 2e partie de la *Théologie du Cœur* il reproduit *La Vie intérieure ou Dialogues entre Jésus-Christ et une âme dévote* sans faire allusion aux *Secrets*... dont ils sont la 1re partie : il n'aura connu que l'édition séparée qu'avait faite de ces *Dialogues* Turrien Le Febre en 1647.

L'éditeur des *Secrets* ne nous dit pas s'il a vu le *Colloque spirituel d'un dévot ecclésiastique et d'un berger* ni si lui-même il reproduit un imprimé ou un manuscrit. Ce que nous pouvons déduire des dates de l'édition séparée des *Dialogues* et de l'édition des *Secrets* c'est qu'il n'a vraisemblablement connu les entretiens entre un ecclésiastique et un berger qu'en 1647 (6).

âme dévote et par un berger à un bon religieux se soit inspiré du titre d'un petit ouvrage spirituel qui venait de paraître à Lyon en 1646 et qui était appelé lui-aussi à une grande fortune, *Les secrets de la Vie religieuse découverts à une dévote novice par son Père spirituel.* Œuvre d'un jésuite, le petit livre était réédité à Rennes, chez Jean Hardy, en 1656, à Louvain en 1688, à Bruxelles, chez Laubert, en 1705. Une traduction latine paraissait à Hanau en 1734, une traduction allemande à Cologne et à Salzbach en 1660. Le P. Possoz l'a réédité à Lille en 1870 (Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*... t. 6, col. 1097) et le P. Fressencourt à Paris en 1872 (*ibid.*, t. 9, col. 370, n° 3). Combien de livres spirituels au XVIIe siècle ont pris ce titre de *Secrets* pour attirer le lecteur ! Nommons-en quelques-uns au hasard, de genres très divers : *Les Secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, du jésuite F. Guilloré, Paris, 1673. — *Les Secrets sentiers de l'amour divin,* du capucin Constantin de Barbanson, Douai, 1629. — *Le Secret pour ouvrir la porte du paradis au mourant,* de F. Arnoulx, Douai, 1625. — *Le Secret de l'Oraison mentale* ou *la parfaite idée de la méditation,* Dijon, 1680.

(6) Poiret, en tête des *Dialogues,* a reproduit l'approbation, signée « Matthias Naveus, Theol. D. Canonicus et Censor librorum », datée de Tournay, 2 septembre 1646, Le *Colloque spirituel,* dont la 4e édition paraissait à Mons en 1648, nous semble antérieur dans ses premières éditions aux *Secrets de la Vie spirituelle enseignez par un berger à un bon religieux.* Mais postériorité ne dit pas nécessairement dépendance. Bien que les deux textes soient substantiellement identiques, ils me paraissent, à cause de telle variante caractéristique, provenir de copies différentes et par conséquent être indépendants l'un de l'autre. La première

Mais on peut affirmer qu'à cette date l'éditeur des *Secrets* a des renseignements exacts sur l'auteur et, s'il ne donne pas son nom, ce ne semble être que par discrétion. Voici en effet ce qu'il disait dans *l'Advis aux bonnes âmes* pour engager ses lecteurs à reconnaitre la valeur des enseignements donnés : « Il vous sera facile de prendre cette pieuse créance lisant les conférences qu'eut autrefois un jeune berger avec un bon religieux. Car comme ce n'est pas une chose commune de trouver dans l'esprit d'un villageois ses *(sic)* plus hautes véritez et maximes de la vie spirituelle, on peut croire sans crainte d'erreur et de témérité que Jésus-Christ a esté son bon maistre comme luy-mesme le confesse. Outre que le rapport qu'a fait ce religieux cogneu en France pour sa vertu et grande capacité, ne peut pas souffrir qu'on doute que ces conférences ayant esté et qu'elles se soyent passées de la façon qu'il les a luy-mesme couchées par escrit en une lettre qu'il adresse à ceux qui estaient ses familiers en une maison religieuse très bien réglée, très sagement conduite et très considérable pour les saincts exercices et la doctrine qui s'y pratiquaient tous les jours » (7).

Colloque spirituel et *Berger illuminé* d'une part, *Secrets de la vie spirituelle* d'autre part, sont donc, semble-t-il, deux traditions très voisines mais pourtant différentes et indépendantes d'un même prototype. La brève indication donnée après le titre de la deuxième partie, par l'éditeur des *Secrets de la vie spirituelle* de 1661 nous apprend qu'il regarde l'opuscule comme identique avec une lettre du P. Surin. Nous n'avons donc pas à chercher bien longtemps ce prototype. Mais de quelle lettre s'agit-il ? Manifestement de la lettre du 8 mai 1630, la première aussi bien dans l'édition ancienne du P. Champion, Nantes, 1695, que dans l'édition récente des PP. Michel et Cavallera, Toulouse, 1926.

La première lettre de Surin

Quand on a lu une fois cette lettre, il est impossible désormais d'en oublier le sujet. Surin y narre la rencontre qu'il fit, dès sa sor-

phrase dans les *Secrets de la Vie spirituelle* est ainsi conçue : « Je voudrais avoir assez de force pour coucher tout au long et assez de lumière pour bien exprimer combien heureusement m'a conduit Notre-Seigneur *à la sortie de Rouen*... » Le *Berger illuminé* (et par conséquent le *Colloque*), au lieu des derniers mots, porte la mention vague : « *à la sortie de mon païs* » qui est conforme au texte B. Nul doute que la précision du texte des *Secrets* (conforme au texte A) ne vienne d'une meilleure copie.

(7) Cette préface est identique dans les éditions de Paris 1649 et Bruxelles 1661. Après le titre de la 2e partie l'édition de Paris porte : « Extraits d'une lettre que ce mesme religieux a escrit ».

tie du troisième an, dans le coche de Rouen à Paris, d'un jeune homme très avancé déjà dans la perfection et qui, à ses questions sur tous les points de la vie spirituelle, lui découvrit des secrets merveilleux. Dans l'édition des PP. Michel et Cavallera, la lettre se présente sous deux formes : un texte A plus long, adressé au P. Louis Lallemant, l'instructeur que Surin vient de quitter ; un texte B plus court adressé aux Pères du collège de La Flèche, parmi lesquels Surin avait des familiers.

Le texte B diffère du texte A par quelques modifications verbales qui ne changent pas ordinairement la pensée, et par des omissions assez considérables, puisqu'un peu plus du tiers a été supprimé. On ne peut pas dire que seul l'inutile a été laissé de côté. Quelques principes importants de vie spirituelle, qui se retrouveront d'ailleurs dans l'œuvre de Surin, ne sont que dans le texte A.

Le texte A, le seul que reproduise l'édition Champion, a tout à fait l'allure extérieure d'une lettre : seul il possède une clausule épistolaire ; le style y est plus abandonné et plus libre. Le texte B a déjà plus de recherche dans la forme. Pour le fond il n'ajoute rien au texte A, si ce n'est cette réflexion à propos de la confession et de la communion du jeune homme que « les sacrements ne sont pas pour les anges ». La plupart des modifications verbales semblent n'avoir d'autre but que de donner plus de relief à la pensée,

Critiquement il est difficile de dire lequel des deux textes est préférable à l'autre. Si le texte A nous parait antérieur au texte B, ce dernier pourrait très bien lui aussi avoir été envoyé à ses destinataires par Surin lui-même. Or c'est précisément ce texte B que reproduit substantiellement la première conférence des *Secrets de la vie spi-spirituelle* et du *Berger illuminé* (et donc du *Colloque spirituel*) sans que rien fasse soupçonner que les premiers éditeurs aient rencontré le texte A. Cela supposerait donc bien avant 1647 l'existence du texte B. Poiret en a vu une copie dans les papiers d'un ecclésiastique, c'était une lettre au P. François Poiré qui renfermait l'essentiel des détails contenus dans le *Berger illuminé*. Or si c'est le texte B qui est à la base de la 1re conférence on peut supposer qu'en 1630, en même temps que le P. Lallemant et les Pères de La Flèche, le P. François Poiré a reçu de Surin une lettre semblable au texte B (8).

Je serais donc porté à croire que Surin, en envoyant à divers destinataires une relation de la rencontre faite dans le coche a lui-même abrégé la rédaction primitive adressée au P. Lallemant. Cela nous

(8) D'après les catalogues, le P. François Poiré, 1584-1637, l'auteur de la *Triple Couronne de la Mère de Dieu*, se trouvait à l'Université de Pont-à-Mousson en 1630. Poiret, qui était de Metz, a dû s'intéresser particulièrement à Pont-à-Mousson, si proche de sa ville natale.

expliquerait la rapide diffusion et la prédominance peut-être de ce texte B. Il n'est pas vraisemblable que le premier éditeur, s'il avait connu le texte A, lui aurait préféré le texte B. La lettre au P. Lallemant, plus complète et plus détaillée devait rester pour Surin « la lettre de la rencontre que nous fîmes dans le coche de ce saint jeune homme, sur le chemin de Rouen à Paris » (9).

C'est dans la copie de la lettre au P. Poiré vraisemblablement que Poiret a lu — avec une erreur qui nous apparaît manifeste — « Buzin », au lieu de Surin qu'il fallait lire. Toutes les éditions de la *Théologie du Cœur* ont reproduit cette erreur. Les deux noms qui ont exactement le même nombre de lettres, les mêmes voyelles et la même désinence, sont si près l'un de l'autre qu'une graphie défectueuse suffit à l'expliquer.

II. — Faux littéraire

Le texte B de l'édition Michel-Cavallera est substantiellement identique avec la première conférence des *Secrets de la vie spirituelle* et du *Berger illuminé*. Mais il y a six conférences : « 1. Sur quelques points de la vie spirituelle. 2. De la pratique des vertus. 3. Des divers amours spirituels. 4. Comme il faut pratiquer la vertu. 5. De la pureté de l'âme et de l'oraison. 6. Du jugement universel ». Elles se donnent toutes comme des entretiens avec le jeune homme : puisque le voyage de Rouen à Paris a duré trois jours, il y a autant de conférences que de demi-journées. Bien que ces conférences portent chacune sur un sujet particulier, elles se relient toutes de façon plus ou moins factice avec la première conférence.

Pour l'éditeur des *Secrets de la vie spirituelle,* elles sont toutes l'œuvre de Surin. Poiret lui aussi les attribue toutes à un même auteur. C'est du moins l'impression que nous laisse sa préface. Il prodigue ses éloges à l'ensemble comme s'il ne faisait vraiment qu'un seul bloc :

« Je vous présente, amy Lecteur, l'extrait d'un discours qui contient les plus belles véritez du christianisme. Si vous le lisez avec réflexion et que vous conceviez bien ce qu'il vous dit, je suis asseuré qu'il vous servira à purifier vostre âme, et qu'il élèvera votre cœur à

(9) Lettre du 30 juin 1659 à M. Pouget, prêtre à Tulle. Ed. Michel-Cavallera, t. 2, p. 383.

(10) Je reproduis les titres d'après les *Secrets de la Vie spirituelle.* Une faute d'impression (la même dans les deux éditions de Paris 1649 et Bruxelles 1661) : la 3e et la 4e Conférence sont toutes deux appelées « IIIe Conférence », la 5e « IVe Conférence » et la 6e « 5e Conférence ». Je me référerai toujours aux Conférences, suivant la numérotation qu'elles doivent avoir.

Dieu et le tirera dans l'amour des biens éternels (11). Je regrette seulement que je ne puisse vous le donner dans les termes et dans la pureté du style de l'autheur, comme il a parlé dans les conférences, car il vous ravirait par la douceur et par la vérité de ses propres paroles. Mais ce bien est irréparable, parce que le recueil qu'un particulier en a fait a passé par tant de mains et on en a tiré tant de copies qu'il n'y a plus moyen de revenir à l'original. Il faut donc se contenter de ce qui nous en reste et remédier par l'impression à la perte entière d'une pièce qui nous doit être chère parce qu'elle est belle et profonde. Et quoy que le discours ne soit pas rapporté dans la perfection avec laquelle l'autheur l'a dicté, néanmoins il y en a tout ce qui est de meilleur. et le ruisseau n'est pas si loin de sa source qu'il ne porte le goust et la douceur de la source. Beuvez, mon cher lecteur, de cette agréable liqueur, elle rassasiera vostre esprit. Et si vous en beuvez souvent, elle vous fera sentir comme Dieu caresse ceux qui l'aiment, et combien est heureux celuy qui se confie en luy. *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus. Beatus vir qui sperat in eo.* Ps. 33. Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon. O qu'heureux sont ceux qui ne s'attachent qu'à luy. Amen » (12).

Henri Marie Boudon, dans *L'homme de Dieu ou la vie du P. Surin*, sans se poser, lui non plus, la question de l'unité d'auteur, nous parle comme si elle était résolue pour lui par l'affirmative. Pour Boudon, la relation même de Surin, ce sont les six conférences. Il

(11) Poiret disait de même dans la préface générale : « Le premier de ces traités qui porte pour titre le *Berger illuminé* était propre à attirer le cœur à l'amour des choses éternelles et à réveiller l'esprit par quantité de merveilles également rares et divines que l'on y apprendra de la bouche d'un pauvre garçon de païsan, âgé d'environ 18 ans. On l'a, pour cet effet, mis avant les deux autres traités ». P. IV, nº 2.

Le paragraphe précédent de la même préface générale (p. IV, nº 1) nous éclaire sur la mentalité de Poiret : « ... Comme c'est de cette sagesse du ciel que sont pleins les traités suivans, on se persuade, après tout ce que l'on vient de dire qu'excepté les impies et les professeurs, nul de ceux qui font profession de christianisme ne pourra les regarder qu'avec estime ni les lire qu'avec une édification singulière, loin d'y trouver quelque sujet d'achoppement. Quoique les approbations des docteurs catholiques que l'on y a jointes semblent ne les mettre hors de difficulté que pour les catholiques, néanmoins ceux qui se sont séparés d'eux ne pourront ne pas en être édifiés parce que (sans se donner de peine sur une comparaison tirée de l'Eucharistie qui se trouve dans le *Be.ger illuminé*, ni sur un mot qu'il y dit de saint Joseph), ils ne s'arrêtent qu'au but principal et à la substance de chaque traité, au lieu d'appuyer sur ces choses incidentes, que l'on n'a pas cependant du retrancher en leur faveur, afin de laisser ces ouvrages invariés et dans toute leur intégrité avec une entière fidélité ».

(12) Préface du *Berger illuminé.*

fait allusion à un passage de la 6e conférence sur le jugement comme si elle était l'œuvre de Surin (13).

Le désaveu même de Surin n'empêche pas Boudon de croire à l'authenticité de l'ensemble : « Il faut remarquer que la relation que le P. Seurin a faite de cette rencontre de providence, ayant été imprimée plusieurs fois et en différents lieux, il s'y est glissé des erreurs que le Père désavouait et où il n'avait aucune part » (14).

Malgré ces témoignages et malgré l'intérêt réel des conférences, il me paraît impossible de me ranger à l'avis de Poiret, de Turrien Le Febre et de Boudon. Si la première conférence est certainement de Surin, je crois qu'il faut lui dénier la paternité des autres.

Le désaveu de Surin dont nous connaissons l'existence par Champion et par Boudon, mais dont nous ne savons pas la teneur, ne suffit pas à trancher la question, Ce désaveu pourrait ne viser que des détails interpolés et c'est bien dans ce sens que l'interprétait Boudon (15).

La forme que lui donne le P. Champion en tête de la première lettre n'est pas plus concluante : « Cette lettre a déjà été souvent imprimée en divers lieux mais nulle de ces éditions n'est sincère. L'auteur les a désavouées toutes, à cause des additions qu'on y a faites contre la vérité de l'histoire ».

Parmi ces « erreurs », parmi ces détails contraires « à la vérité de

(13) ... Le zèle de l'amour et de l'intérêt de Dieu élevant l'âme au-dessus de toute crainte et de tout intérêt, il faut qu'elle s'oublie d'elle-même pour ne se plus soucier que de ce qui glorifie son souverain. C'est ce que le jeune homme que le P. Surin rencontra dans le coche de Rouen à Paris lui fit remarquer, car comme le Père lui parlait du grand jugement, il prit garde qu'il dit plusieurs fois : « Que n'est-ce bientôt ! que n'est-ce bientôt ! » Hé quoi ! mon frère, lui dit-il pour lors, vous voilà tant dans le désir de ce qui a fait trembler les plus grands saints. — Il est vrai, mon père, répondit-il, mais ces âmes éminentes en ce temps-là envisageaient leurs intérêts, quoique très saints. Quand on ne voit plus que l'intérêt de Dieu, l'on ne songe qu'à ce qui le glorifie et c'est ce qui me fait désirer le jour du jugement parce que ce sera le jour de sa gloire, sans considérer ce qui m'y arrivera », *L'homme de Dieu*, p. 1, ch. 5, dans les *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, t. 3, col. 49. Boudon paraphrase et cite de mémoire. Cf. *Les Secrets de la Vie spirituelle*, 2e p., 6e conf., p. 181-182.

(14) *Ibid.*, p. 1, ch. 3, t. 3, col. 36.

(15) Nous ne savons pas à quelle date le P. Surin a protesté contre les éditions clandestines de sa lettre. Nous ignorons également la date précise de la 1re édition du *Colloque spirituel*. Mais il est vraisemblable qu'elle se place au temps même de l'éclipse totale de l'activité de Surin, vers 1646. Le désaveu de Surin, qui ne doit pas être antérieur à 1651, n'aura rien pu empêcher,

l'histoire », il y a un point qu'il faut signaler. *Les secrets de la vie spirituelle* et le *Berger illuminé* font du jeune homme un berger. Ils y insistent à plaisir et l'insistance s'est marquée jusque dans les titres. Cette appellation n'était ni dans le texte A ni dans le texte B de la lettre de Surin, son continuateur l'a glissée dans la première conférence. Et l'on peut dire que c'est la seule variante de quelque importance qui sépare la 1e conférence du texte B : « ... un jeune garçon, âgé de 18 à 19 ans... qui après avoir passé sa vie à servir un prêtre *est maintenant berger*... » (16). Ces derniers mots, Surin n'a pu les écrire. C'est Boudon qui nous l'insinue lorsqu'en essayant d'excuser Surin de les avoir écrits (n'oublions pas que pour Boudon, Surin est l'auteur des six conférences) il rectifie les faits : « Ce jeune homme était un pauvre garçon, fils d'un boulanger du Hâvre en Normandie, qui, ayant servi chez les religieux de Saint-Antoine à Rouen, s'en allait à Paris pour y prendre l'habit de religieux en qualité de frère lai. Le Père en parle dans sa relation comme d'un berger, et il pourrait bien l'avoir été avant qne de servir ces bons religieux dont je viens de parler » (17).

Le mot de berger ne se trouve qu'une fois dans la première conférence. Il est à toutes les pages des cinq autres. Les *Bergeries* de Racan, parues en 1628, sont en pleine vogue. Et les spirituels eux-mêmes rendent hommage aux bergers.

Il n'y a pas à tirer argument de la longueur démesurée qu'aurait la lettre de Surin, si elle comprenait les six conférences. Il y a des lettres très longues dans la correspondance de Surin et qui pourtant sont parfaitement authentiques, bien qu'elles aient l'allure de véritables traités spirituels. La lettre au P. Tillac du 25 août 1661 occupe 38 pages dans l'édition A. Galland, Paris, 1825, p. 14-52 — et est à peu près de ce genre-là.

La raison pour laquelle je ne puis admettre que Surin ait composé les cinq autres conférences, je la prends du caractère même de ces conférences. Fond et forme, elles diffèrent de la première. Bien que leur auteur ait essayé, de toutes les façons, de les rattacher et de les lier à la première, elles s'en séparent si nettement par le style et par les idées que je suis étonné qu'on ait pu les lui attribuer. Ce n'est pas qu'elles renferment beaucoup plus d'invraisemblances que la première. Il y a quelque chose de si surprenant et de si merveilleux dans la vie spirituelle de ce jeune homme sans lettres, telle que nous la décrit Surin, que si nous n'avions pas d'allusion au fait de la rencontre dans la correspondance postérieure de Surin, si nous n'avions point l'enquête de Boudon sur le jeune homme nous fournissant sur

(16) Première conférence, p. 125-126. C'est moi qui souligne.
(17) *L'homme de Dieu*, p. 1, ch. 3. *Œuvres*, éd. Migne, t. 3, col. 36.

lui des détails précis qui ne permettent pas de douter de son existence, nous serions tentés de croire à un artifice littéraire (18).

L'impression que ressentit Surin de cette rencontre fut extraordinairement vive et il l'exprime fortement : « Une âme des plus rares que j'ay jamais connues et de qui j'ay sceu des secrets merveilleux... un jeune garçon... rempli de toutes sortes de grâces et de dons intérieurs si relevez que je n'ay jamais rien veu de semblable... Il m'a parlé... avec tant de sublimité, d'abondance et de solidité que tout ce que j'en ay leu ou entendu n'est rien en comparaison de ce qu'il m'en a dit... » Et le reste à l'avenant : « Je luy proposay toutes les difficultés de ma vie intérieure... à quoy il m'a satisfait de telle sorte que je creus que ce fût un ange. Et ce doute me resta jusqu'à ce qu'il me demanda à Pontoise de le confesser et de le communier ». Et pour se résumer : « Bref il me dit une si grande quantité de bonnes pensées que je ne saurais suffire à les écrire et je m'asseure que ces trois jours m'ont autant valu que beaucoup d'années de religion. Ce que j'ay particulièrement trouvé de remarquable en ce garçon est une prudence admirable et une efficacité extraordinaire en ses paroles ».

Pas une réserve, pas une restriction dans l'éloge. C'est une admiration et une approbation totales. Admettons chez Surin une tendance à l'exagération dont il ne se départira jamais complètement. Faisons la part de l'enthousiasme juvénile et d'une certaine inexpérience das âmes. Il y a dans la lettre quelque hyperbole, mais l'hyperbole apparaît si sincère qu'elle a contribué au succès de la lettre. Peut-être nous met-elle aujourd'hui en défiance sur la parfaite objectivité du récit.

Il reste que l'aventure a révélé Surin à lui-même et lui a fait prendre conscience de sa doctrine, de la doctrine de son instructeur, avec laquelle sans doute il identifiait la doctrine du jeune homme. Est-il étonnant, après cela, que dans sa lettre au P. Lallemant il s'exprime avec tant de liberté ?

Le P. Hamon n'est point arrivé à comprendre comment Surin a pu écrire semblable lettre au P. Lallemant (18 bis). Il y décèle une inad-

(18) L'allusion se trouve dans la lettre du 30 juin 1659 à M. Pouget, prêtre à Tulle, à qui le P. Surin demande d'envoyer au P. Poncet de la Rivière une copie de sa première lettre. Quant au passage de Boudon, *L'Homme de Dieu*, p. 1 ch. 3, (*Œuvres complètes*. éd. Migne. t. 3, col. 36) il complète singulièrement le portrait qu'en a tracé Surin.

Boudon nous dit encore : « J'ai appris qne ce jeune homme a été prévenu [il faut vraisemblablement lire *privé*] tout à coup de ces lumières extraordinaires de Dieu, voulant lui montrer qu'elles étaient un don gratuit, qu'il donnait et qu'il ôtait selon son plaisir. » (*Ibid.*, col. 36).

(18 bis) *Revue apologétique*, t. 44 (1927), p. 462.

missible impertinence, comme si Surin avait voulu mettre en opposition les confidences du jeune homme et l'enseignement du maître. J'y découvrirais plutôt une très grande naïveté, trait qui ne disparaîtra jamais du caractère de Surin. Celui-ci profite de l'occasion qui lui est offerte de montrer au P. Lallemant qu'il a bien profité de ses leçons ; il étale avec joie son érudition spirituelle pour lui témoigner ce qu'il doit à la sienne. C'était une façon indirecte un peu maladroite de le remercier.

Des invraisemblances, il y en a dans les autres conférences comme dans la première. Mais elles ne sont point du même genre. Ce qui nous étonne dans la première lettre de Surin, c'est qu'un jeune homme de moins de vingt ans ait une telle expérience spirituelle : c'est plutôt, dans les conférences, qu'il ait de telles connaissances théologiques et qu'il se meuve si subtilement dans les conceptions les plus élevées touchant les mystères de l'Incarnation et de la Trinité. Invraisemblances que ne diminuent guère, que souligneraient plutôt les gaucheries de langage et les formules heurtées qui lui sont gratuitement attribuées. C'est un extraordinaire plus difficile peut-être à admettre, mais l'extraordinaire de la première conférence aidait à accepter l'autre.

Dans la première conférence, c'est déjà le style incisif et prenant de Surin avec le relief et la plénitude des formules. Dans les autres, la phrase est plus lourde et traînante, les éclairs moins vifs, les trouvailles plus rares. Dans la première c'est le vocabulaire et les mots favoris de Surin, dans les autres les vocables ordinaires sont pris à une autre veine de la spiritualité chétienne où reviennent souvent *adorer*, *état*, *servitude*...

La première conférence c'est déjà tout Surin en abrégé avec ses préoccupations particulières et sa ligne de pensée bien marquée. Le Surin de 1630 possède déjà la plupart des idées qu'il développera plus tard. Il a sa synthèse presque achevée et n'y ajoutera guère. Les autres conférences sont orientées vers un autre pôle, ont une autre visée. Elles sont à côté de la pensée de Surin. Sans doute il n'y a pas entre elles et la première une opposition tranchée, car le continuateur de Surin devait avant tout veiller à ne point se mettre en contradiction avec lui. Mais cè sont deux mentalités et deux spiritualités différentes.

Quand j'aurai développé cette double constatation, quand j'aurai montré d'une part que la plupart des principes énoncés dans la première conférence (ou dans le texte A) se retrouvent les mêmes dans les ouvrages de Surin et que d'autre part l'orientation des autres conférences est divergente, j'aurai dit du même coup pourquoi les autres conférences ne peuvent appartenir à Surin.

Le P. A. Hamon a remarqué déjà et très justement qu'il y avait

un accord parfait entre la spiritualité de Surin et la spiritualité de son interlocuteur : « A regarder de près, on trouvera que ses idées ressemblent fort à celles du P. Surin. Il en va de même de ses dévotions. En toute bonne foi, Surin par ses questions répétées lui a fait dire ce qu'il voulait entendre » (19).

Que les pensées de la première lettre soient les idées mêmes de Surin, ou qu'elles soient celles du jeune homme, on les retrouve pour la plupart dans les autres œuvres de Surin. Bornons-nous à quelques exemples :

1. « Il me dit que la première chose qu'une âme qui veut se donner à Dieu doit faire, c'est de se connaître et de corriger ses défauts (20) ».

Tout au début des *Dialogues*, un chapitre s'intitule : « Que le premier pas vers la perfection est de combattre ses vices ». Et la première question de ce chapitre est ainsi conçue : D. Quelle est la première chose à quoy se doit adonner une âme qui veut arriver à la perfection ? — R. C'est à se corriger de ses vices ». Et la seconde : « D. Comment peut-on en venir à bout ? — R. Il faut pour cela faire deux choses. La première est de les bien connaître. La seconde est de leur faire la guerre » (21).

La première des trois voies spirituelles, la voie purgative consiste « principalement en deux choses : 1. A abolir ses vices et péchez, en effaçant les taches de son âme. 2. En la correction et amendement de sa vie » (22). Pour se corriger il faut se connaître (23).

(19) *Chronique d'Ascétique et de Mystique*, dans *Revue apologétique*, t. 44 (1927) p. 462, note 1. Le P. A. Hamon n'a pas cherché à montrer cet accord, M. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. 4 (1928) p. 88, en se référant au P. Hamon, constate lui-aussi, mais sans développement, cet accord substantiel : « On peut se demander s'il [le P. Surin] ne prête pas à son interlocuteur sa propre « doctrine ascétique et mystique ». C'est merveilleux en effet comme sa spiritualité se retrouve sur les lèvres du jeune homme. Enfin, si l'on a sous les yeux le texte non corrigé de la lettre, on y rencontre cette inclination vers la passivité de la vie intérieure qu'on lui reprochera plus tard ». Et il cite à ce propos le passage où le jeune homme ne promet à Surin de prier pour lui que si Dieu lui en donne le mouvement.

(20) Texte A : M.-C., p. 4. Première conférence, p. 128 : « Que ce qu'une âme a de plus haste pour la perfection est de se connoistre et corriger ».

(21) *Dialogues*, t. 1, l. 1. ch. 2, Nantes, 1700, p, 8. Je sais bien que d'ordinaire pour Surin, le premier pas, c'est le désir de la perfection. Dans les *Dialogues* (*ibid.*, ch. 1) le désir de la perfection reste une condition préalable.

(22) *Catéchisme*, t. 1, p. 1, ch. 5. Paris, 1669. p. 35 et 48.

(23) Voir sur la connaissance de soi-même et la correction de ses

2. « Il ne suffit pas de demander la perfection. Il faut encore se faire violence » (24).

C'est une pensée fréquente de Surin pour qui « l'assujettissement à la grâce demande de la force et de la vigueur » (25). Il la développe largement dans le chapitre des *Fondements* où il commente la parole de l'Imitation : « Tantum proficies quantum tibi vim intuleris » (26)...

3. « Si tous les religieux ne sont pas parfaits, c'est leur pure faute » (27).

Surin dira de même, dans la lettre au P. Tillac du 25 août 1661, après avoir décrit les biens de l'union divine : « C'est à cet heureux sort que sont appelés tous les religieux,.. et s'ils n'arrivent pas à la jouissance de ce bonheur, s'ils n'ont quelque part à ces biens célestes, c'est par leur pure faute qu'ils en sont privés, puisque l'Esprit de Dieu les y dispose et les y excite quasi continuellement... » (28).

4. « On manque ordinairement de constance à se vaincre » (29).

Personne peut-être n'a insisté comme Surin sur l'importance qu'il y a dans la vie spirituelle à durer, à faire des efforts continus, à ne point se rebuter ni se lasser. S'il réclame si énergiquement le courage, c'est surtout parce qu'il faut persévérer « ne continuant pas seulement un et deux ans, mais tout autant qu'il est nécessaire pour venir à bout de soi-même, parce que l'on voit certaines personnes qui continuent cinq et six mois, mais peu qui mettent le temps nécessaire pour mettre à chef leur entreprise » (30). S'il exalte la fermeté c'est parce que « la vie spirituelle ne se peut continuer sans un grand courage, à cause des traverses, tentations, dégoûts, qui font que l'effort doit être grandement ferme et résolu » (31). Il veut qu'en commençant on ait « un propos solide de persévérer jusqu'à la fin, non seulement de suivre la grâce présente, mais de continuer jus-

défauts la lettre au P. Tillac du 25 août 1661. Ed. Champion, t. 1, lettre 2, § 1.

(24) Texte A, p. 4. Première conférence, p. 128.

(25) *Dialogues*, t. 1, l. 2, ch, 8. Du cœur vigoureux.

(26) *Fondements*, l. 2, ch. 3, *Imitation*, I, 25. Cf. *Catéchisme*, t. 1, p. 4, ch. 3, p. 333.

(27) Texte A, p. 4. Première conférence, p. 128 : « Que c'estait la pure faute des religieux s'ils n'estaient point parfaits ».

(28) *Lettres*, éd. Champion, t 1, lettre 2, Paris, A. Galand, 1825, p. 16.

(29) Texte A, p. 4, Première conférence, p. 128 : « Que c'estait la pure faute des religieux s'ils ne persévèrent pas à se vaincre eux-mêmes.

(30) *Catéchisme*, t. 1, p. 4, ch. 3. Des aides interieures à la perfection, p. 333.

(31) *Catéchisme*, t. 1, p. 7, ch. 6. Du vrai progrès, p. 554. Cf. *Dialogues*, t. 1, l. 3, ch. 7. Du cœur stable, p. 129 et suiv.

qu'à la fin, quelque traverse que l'on souffre et quelque disposition que l'on ressente... » (32). Cette fermeté doit s'opposer à « l'instabilité... naturelle » de l'homme (33). « Les hommes communément sont des roseaux prenant la vertu pour un peu de temps, s'y établissant par bon propos, manquant non seulement par quelque chute, mais par relâche... » (34). La façon ordinaire de se détourner de la vie de la grâce, c'est qu' « on se lasse de la gêne et des violences qu'il faut se faire pour devenir parfait » (35). « C'est là la véritable raison pourquoi on voit tant de lâches au service de Dieu. On se lasse de toujours combattre et d'être continuellement à refaire la même besogne » (36).

5. « Un de nos grand malheurs est de n'user pas bien des souffrances et des infirmités du corps dans lesquelles Dieu a sur nous de grands desseins, s'unissant à l'âme bien plus parfaitement par la douleur que par les grandes consolations : que le trop grand soin qu'on a de sa santé est un grand obstacle » (37).

Surin reviendra sans cesse sur l'amour de la Croix. « Vivre en douleurs, en pauvreté, et en mépris est un bien plus exquis et plus relevé que toute autre voie qu'on pourrait choisir au monde » (38). Il écrira dans trois de ses livres tout un chapitre sur le bien des maladies (39). Il regardera « le trop grand soin de la santé » comme une manifestation de l'amour-propre (40) et qu'il faut mortifier (41) parce qu'elle éloigne l'homme de l'intérieur (42).

6. La dévotion à S. Joseph, qui n'était pas très développée encore au XVII[e] siècle, est aussi caractéristique de Surin que du jeune

(32) *Ibid.*, p. 551. Contre la langueur et la lâcheté naturelle, Surin ne connaît pas de meilleur remède qu'une « vigueur d'esprit et une forte détermination de ne quitter jamais prise et de persévérer toujours en ses exercices ordinaires ». *Ibid.*, p. 2, ch. 1, p. 106.

(33) *Catéchisme*, t. 1, l. 8, ch. 7. De la consommation en la grâce, p. 630.

(34) *Ibid.*

(35) *Dialogues*, t. 3, l. 5, ch. 3. Paris, 1709, p. 249. Comment on se détourne de la vie intérieure de la grâce, après y être entré.

(36) *Dialogues*, t. 1, l. 6, ch. 6. Du péril général de tomber dans le relâchement après avoir formé de bonnes résolutions.

(37) Texte A, p. 4-5. Première conférence, p. 129 : elle a « délectation » au lieu de « consolation » ; « empêchement » au lieu d' « obstacle ».

(38) *Catéchisme*, t. 1, p. 4, ch. 8. Points de perfection qui conduisent l'âme à une grande sainteté. 5. Epouser la Croix, p. 407 et suiv.

(39) *Dialogues*, t. 2, l. 4, ch. 1. Cf. *Catéchisme*, t. 2, p. 7, ch. 12. Des maladies. *Guide*, 5[e] p., ch. 5, simple reproduction du *Catéchisme*.

(40) *Catéchisme*, t. 1, p. 7, ch. 1, p. 525. *Dialogues*, t. 3, l. 1, ch. 8, p. 52.

(41) *Ibid.*, p. 1, ch. 5, p. 47.

(42) *Ibid.*, t. 2, p. 1, ch. 1.

homme et si elle revêt des traits différents chez l'un et chez l'autre, ils sont d'accord pour placer saint Joseph au-dessus des apôtres (43). Si le jeune homme insiste sur l'exemple de silence qu'il a donné et lui reconnait « un domaine spécial sur les âmes dont la vertu doit être cachée », Surin regarde la dévotion à S. Joseph comme une des industries les plus propres pour mener une âme à la perfection (43 bis).

7. « Ne s'arrêter qu'à Dieu seul et acquiescer uniquement à son bon plaisir (44) ».

C'est pour Surin un des points de perfection que de « se conformer en tout au bon plaisir de Dieu » (45). Il définira la simplicité, tant recommandée par lui : « N'avoir qu'un motif et un objet à ses actions, réduisant tout à un ; et ce motif est le bon plaisir de Dieu ou sa sainte volonté » (46). Parmi les effets du désir de la perfection il mettra : « une grande pureté et intention de chercher en tout le bon plaisir de Dieu » (47). Le cœur dégagé, « c'est celui qui n'a d'autre dessein que de contenter Dieu et qui ne tient qu'à Dieu seul (48) ».

8. La mortification des mouvements de l'âme. « ... Il n'y a point de moment où s'il y prend garde, il ne trouve quelque chose à donner à Dieu et en quoi se mortifier... L'austérité de vie n'est pas la vraie mortification parce qu'elle n'est pas nécessairement jointe avec la sainteté comme l'abnégation intérieure ; ... c'est en celle-ci que consiste le véritable progrès de l'âme... » (49).

La mortification continuelle en toutes choses, suivant la règle 12e du Sommaire des Constitutions, sera une des vertus foncières de l'enseignement de Surin. Elle est pour lui comme une conséquence de la lutte contre la nature qu'il faut poursuivre sans fin, comme la forme normale de la constance dans la vie spirituelle. « L'âme qui ne se mortifie qu'en quelques occasions... n'entre jamais dans la voie de la perfection. Celle qui se mortifie toujours en toutes choses est dans le vrai chemin de la perfec-

(43) Texte A, p. 6. Première conférence, p. 130. Lettre 40 au tome 2 de l'édition Champion.

(43 bis) *Catéchisme*, t. 1, p. 5 ch. 6, 5e, industries, p. 454-455.

(44) Texte A, p. 5. N'est pas dans la première conférence, ni dans le texte B.

(45) *Catéchisme*, t. 1, p. 4, ch. 8, 6, p. 415.

(46) *Catéchisme*, t. 1, p. 8, ch. 2, p. 587,

(47) *Catéchisme*, t. 1, p. 3, ch. 8, p. 313 (De l'heureux état de l'âme fondée sur l'acquiescement au bon plaisir de Dieu).

(48) *Dialogues*, t. 1, l. 2, ch. 9. Du cœur dégagé.

(49) Texte A, p. 8, N'est pas dans B ni dans la première conférence.

tion » (50). La mortification, c'est « la plus grande aide pour se maintenir dans les récollectes et pour bien profiter de l'oraison ». C'est faute de mortification que si peu de personnes arrivent à la contemplation (51). L'austérité de vie, qui est la mortification du corps, Surin ne la dit pas nécessaire à la sainteté, mais il remarque « que tous les saints l'ont pratiquée, même avec excès et que c'est un des mouvements ordinaires que Dieu donne à ceux qui se convertissent efficacement à lui » (52). Quant à l'abnégation, il juge que « s'abandonner soi-même intérieurement unit l'âme avec Dieu » (53). Et il faut ranger « le délaissement de soi-même » parmi les choses en quoi consiste le plus grand avancement de l'âme » (54).

9. « Il me dit plusieurs fois que ce qui est le plus dangereux dans la vie intérieure, c'est de lâcher la bride à ses appétits, qui en même temps qu'on les suit font croître les ténèbres dans l'âme et la rendent plus incapable de traiter avec Dieu et que la cause pourquoi nous recevions si peu de caresses de Dieu, c'est que nous ne nous retirons pas assez de la conversation des hommes où l'on ne doit s'engager que par nécessité et par charité; que jusqu'à ce que l'âme ait acquis la liberté d'esprit, les choses extérieures lui portent toujours préjudice... (55).

Combattre ses appétits ou combattre la nature sont termes équivalents. Pour Surin, qui y revient souvent (56), ce n'est qu'un aspect de la mortification. Céder à ses appétits, c'est manifestement diminuer la lumière intérieure. La trop grande attention à l'extérieur ne permet pas de retenir en soi Notre-Seigneur : « On manque beaucoup à cela par la dissipation des sens et par l'égarement du cœur. Et parce que l'âme, amoureuse de son plaisir court à ses contente-

(50) *Dialogues*, t. 1, l. 3, ch. 3. De la mortification continuelle en toutes choses.

(51) *Catéchisme*, t. 1, p. 1, ch. 3, p. 15-16.

(52) *Ibid.*, ch. 4, p. 19.

(53) *Fondements*, l. 4, ch. 4. Edition Cavallera, Paris, 1930, p. 217.

(54) *Catéchisme*, t. 1, p. 3, ch. 2, p. 243.

(55) Texte A, p. 9. Rien dans le texte B, ni dans la première conférence.

(56) *Fondements*, l. 2, ch. 4, éd. Cavallera, p. 112. L'homme « doit combattre tous ses appétits ». *Dialogues*, t. 1, l. 3, ch. 3 (De la mortification continuelle en toutes choses) p. 180 : « Se mortifier dans une rencontre et puis lâcher la bride à ses appétits en tout le reste, c'est gagner d'un côté et perdre par vingt autres ». *Catéchisme*, t. 1, p. 1, ch. 4, p. 17 : « Il faut dompter ses appétits tant du corps que de l'esprit ». *Lettre* au P. Louis Tillac du 25 août 1661 : « Le quatrième exercice que l'on doit pratiquer avec assiduité est la mortification des appétits du cœur. Elle demande que l'on meure sans cesse à tous ses appétits. » (Lettre 2 dans l'édition Champion, Paris, 1825, t. 1, p. 48).

ments, l'extérieur éclatant s'y engage, s'y livre...; cela fait que Notre-Seigneur se retire et laisse l'âme suivre ses appétits, ce en quoi elle perd beaucoup » (57). Surin dira encore, à peu près dans le même sens, que suivre les instincts de l'amour-propre, c'est diminuer en son âme la lumière : « ... Les instincts de l'amour-propre.., nous aveuglent et nous rendent insensibles aux impressions de Dieu » (58). Cette déperdition de lumière vient toujours d'un attachement aux choses extérieures : « La lumière surnaturelle s'entretient et se perfectionne par l'oraison, par l'exercice des vertus et par les bonnes œuvres et rien ne contribue davantage à la conserver et à l'accroître que le parfait détachement des choses de la terre, Sitôt que le cœur s'attache à quelque chose au préjudice de l'amour de Dieu, l'âme perd quelque chose de sa lumière surnaturelle » (59). Le relâchement vient d'ordinaire de ce qu'on n'a pas su résister à l'attrait des choses extérieures (60). Aussi recommande-t-il avec une insistance toute particulière le recueillement et le mépris des choses extérieures (61). Il faut à force d'application à la vie intérieure, arriver à ce que les choses extérieures ne fassent plus impression sur nous. Il convient donc dans l'usage des choses extérieures de « se retrancher dans le nécessaire » de « se borner à ce qui est nécessaire » (62). Mais il admet qu' « en travaillant ainsi constamment on vient à un état où les choses extérieures non seulement ne causent plus de dommage, mais où elles servent de moyens pour croître en grâce, comme elles servaient à S. François-Xavier et aux saints que Dieu a employés au salut des âmes. Ce qui détraque communément les autres contribuait à les sanctifier » (63). C'est bien la liberté d'esprit que réclame la lettre.

10. « Je lui demandai en quoi consiste la vraie humilité. Il me dit que c'est à se connaître soi-même par l'expérience de ses propres misères et qu'il ne suffit pas à une âme d'avoir la connaissance de

(57) *Fondements*, l. 1, ch. 8, p. 88 (De la prudence à retenir Jésus-Christ).

(58) Lettre du 28 mai 1662 à la Mère Jeanne de la Conception, carmélite (dans Champion, t. 2, lettre 33).

(59) *Dialogues*, t. 2, l. 5, ch. 6. Comment les ténèbres se forment dans l'âme.

(60) C'est le sens de tout un chapitre des *Dialogues*, t. 1, l. 6, ch. 6. Du péril général de tomber dans le relâchement après avoir formé de bonnes résolutions, p. 391 et suiv.

(61) *Fondements*, l. 2, ch. 1.

(62) *Dialogues*, t. 2, l. 6, ch. 8. De ceux qui sont noyés dans les choses extérieures, p. 348 et 349.

(63) *Dialogues*, t. 1, l. 6, ch. 6, p. 394.

ses maux pour être humble, mais qu'il faut encore que Dieu les lui fasse sentir » (64).

Surin a repris cette définition. L'humilité doit aller non seulement jusqu'à se regarder mais encore jusqu'à se sentir, au moins dans son degré le plus élevé, « comme une charogne très infecte ». Et l'exemple qu'il apporte est très significatif : « ... S. Vincent Ferrier disait qu'il voyait l'infection de son âme de plus en plus tous les jours et se sentait comme un chien pourri » (65). Cette nécessité de « sentir son mal » répond bien à une tendance profonde de Surin. Traitant « de l'emportement de l'âme hors d'elle-même » il dira que pour s'en corriger il faut d'abord « connaître et sentir son mal » (66). Surin écrira au P. Tillac le 25 août 1661 : « Le fondement de la perfection chrétienne est l'humilité qui ne se peut acquérir que par la connaissance et le sentiment de ses misères, c'est-à-dire de ses péchés et de leurs racines » (67).

11. « Dieu, avec toute sa grandeur, habite dans le cœur humble, simple, pur et fidèle et se fait sentir à lui » (68). Parlant expressément de la présence de Dieu, Surin nous dit que le troisième degré consiste « à voir et sentir Dieu comme opérant dans chacune des créatures dont on peut user tout ce qu'on peut y voir et sentir » (69). Sentir ne dit point ici une opération de la sensibilité, mais une opération de la partie la plus haute de l'âme : il peut arriver « que l'âme soit attaquée par la tentation dans la partie sensible et que Dieu néanmoins se fasse sentir dans la partie raisonnable » (70). Surin ajoute même : « Quelquefois la partie raisonnable même est troublée et Dieu se retranche alors dans l'intime, c'est-à-dire dans le plus profond de l'âme où il fait sentir son assistance, sa protection et même ses caresses ». Aussi « les personnes habituées au sentiment de la présence de Dieu en elles s'enfoncent dans leur intérieur le plus profond et là le goûtent et le sentent ». Parlerons-nous de grâce spéciale, Surin nous répond : « Cela se fait ordinairement plus par le bienfait de la grâce que par notre étude, quoique notre étude

(64) Texte A, p. 9. Rien dans B, ni dans la première conférence.

(65) *Catéchisme*, t. 2, p. 2, ch. 2. De l'humilité, p. 68-69.

(66) *Dialogues*, t. 2, p. 6, ch. 9, p. 354.

(67) Lettre 2 dans l'édition Champion, t. 1, p. 21.

(68) Texte A, p. 7. Le passage n'est point dans B, ni dans la première conférence.

(69) *Guide*, p. 2, ch. 9, p. 149. Dans les *Fondements*, l. 2, ch. 7, éd. Cavallera, p. 136, Surin dit de l'âme qui trouve Dieu qu' « elle sent Dieu en soi ».

(70) *Ibid.*, p. 152.

y servira beaucoup... Cela est enseigné aussi par Blosius au premier chapitre de son Institution « (71).

Il en sera de la présence de J.-C. comme de la présence de Dieu. « Ce sentiment de la présence de Dieu en soi-même a comme trois degrés. Le premier est que l'âme goûte en son intérieur l'être de Dieu en général et confusément sans aucune connaissance distincte. Le second est que cette même âme sent en elle la présence de Jésus-Christ qui lui est unie et par la grâce et par la sainte Eucharistie, au point que Jésus-Christ demeurant et opérant en elle lui est sensible comme elle sentirait auprès de soi quelque personne qui lui tiendrait compagnie. L'âme alors se sent non seulement auprès d'elle mais dans elle » (72).

Sur cette présence sentie de Notre-Seigneur, on connaît le passage des *Fondements* : « ... Il s'y rend tellement présent en une manière qu'on ne peut expliquer, qu'il fait entendre sa parole à l'âme et s'insinue si manifestement en elle qu'elle vient à dire ce que disait le saint apôtre : *Je vis non plus moi, mais Jésus-Christ vit en moi* (Gal., 2,20). Et sainte Catherine de Sienne disait à son confesseur qu'elle sentait effectivement Jésus-Christ en soi-même... L'excellence donc de cet art [de converser familièrement avec Dieu] c'est premièrement de s'habituer à sentir Jésus Christ en soi, ce qui se fait par la foi et par la représentation de sa divine présence en nous, par l'habitude et l'exercice fréquent de l'amour vers lui avec le don de la grâce que Dieu communique rendant l'âme entièrement familière avec lui dans l'intérieur » (73). Il s'agit évidemment de grâce spéciale et d'union

(71) *Ibid.*, p. 154.
(72) *Ibid.*, p. 154.
(73) Livre I, ch. 8, éd. Cavallera, p. 84. Le *Catéchisme* parlait déjà dans le même sens (t. 1, p. 7, ch. 8). Dans l'union transitoire ou passagère « l'âme par certains moments sent Jésus-Christ tellement présent en soi, par une impression si délicieuse et si intime qu'il n'y a rien qui le puisse expliquer : particulièrement l'âme sent tout cela après avoir reçu la Sainte Eucharistie... » (p. 563). Pour l'union habituelle elle se fait « par une certaine impression qui reste en l'âme, par laquelle elle sent ordinairement Jésus-Christ en soi comme lui fournissant force pour aller, venir, parler, désirer, se réjouir, entreprendre, s'attrister quand il faut pleurer, gémir, etc., sans qu'elle puisse connaître autre chose en soi que lui vivant et agissant, voire même elle ne reconnaît en ses membres que ceux de son maître et se voyant toute en lui, elle sent une élévation vers lui qui la remplit de dévotion » (p. 564). L'union spirituelle « se fait par une liaison que l'homme sent des puissances de l'âme de Jésus-Christ avec ses puissances propres et son âme mesme... » (p. 566).

La lettre du 19 avril 1661 à la Mère Jeanne de la Conception (éd. Champion, t. 2, lettre 29) en parlant de l'état de transformation en Jésus-

de faveur. Mais pour reprendre les mots de Surin, l'étude et l'application personnelle y ont leur part.

« Le troisième degré » du sentiment de la présence de Dieu « plus relevé et moins ordinaire est de sentir les trois divines personnes résidant dans l'âme et conversant avec elle » (74). On peut aller plus loin : voir et sentir Dieu non seulement présent en nous, mais dans toutes les créatures. « Ceci est un don spécial de Dieu, car, quoique l'on puisse avoir à force d'étude et d'application quelque sentiment d'une telle présence, ordinairement elle vient d'un grand bienfait de Dieu par lequel une âme longtemps exercée en son amour trouve Dieu partout et le sent en toutes choses avec une douceur sans pareille et une augmentation continuelle de ce même amour » (75).

Surin, on le voit, insiste sur le sentiment de la présence de Dieu. On peut dire du reste que c'est perpétuellement et non sans quelque excès qu'il fait très vigoureusement appel à l'expérience, à la perception de la grâce et des opérations divines : « Il n'y a guère d'âmes qui dans de certaines occasions ne sentent de fortes impressions de la grâce. Mais si nous en sommes privés, c'est ordinairement à cause de notre trop grande liberté à parler et à contenter nos sens » (76).

Et la lettre du 19 avril 1661 à la Mère Jeanne de la Conception s'exprime aussi nettement : « Qui ne sent point en soi l'œuvre de Dieu et l'opération de la grâce peut soupçonner son cœur de lâcheté ou croire que son dessein pour la perfection est bien faible » (77). Le goût de Dieu est pour lui « nécessaire à l'avancement spirituel » (78) et il s'indigne contre ceux qui se consolent facilement de sa perte.

12. « Il me dit que les personnes de notre profession qui ne combattent pas le plaisir qu'il y a d'être loué des hommes, ne goûtent jamais Dieu ; qu'ils sont des larrons qui ôtent à Dieu sa gloire et que les ténèbres de leur esprit vont toujours croissant ; que la moindre petite inutilité obscurcit l'âme ; que ce qui empêche la liberté du cœur, c'est une secrète dissimulation que nous avons habituellement en nous et qui nous le resserre » (79).

Christ s'exprime aussi fortement : « En cet état l'âme est une même chose avec Jésus-Christ. Il lui fait sentir sa vie et sa gloire. Il se fait sentir lui-même, autant que la condition de cette vie mortelle le permet ».

(74) *Guide*, p. 2, ch. 9, p. 154.

(75) *Ibid.*, p. 155.

(76) *Dialogues*, t. 2, l. 2, ch. 7, p. 243.

(77) *Lettres*, éd. Champion, t. 2, lettre 29.

(78) *Dialogues*, t. 1, l. 6, ch. 6, p. 392.

(79) Texte A, p. 9. Première conférence, p. 133 : une variante « qui la restreint » au lieu de « et qui nous le resserve ».

Surin est sévère pour le désir des louanges humaines. C'est un effet de la vanité (80), une recherche de soi-même (81). « Le désir de plaire aux hommes et de s'attirer leur estime » marque « une disposition intérieure fort imparfaite » (82). « Les plus sages sont ceux qui ne se laissent point éblouir par le faux éclat de l'estime des hommes » (83). Or la vanité qui consiste à « rapporter tout à soi » à « se prendre soi-même pour fin », à léser « la gloire de Dieu » pour exalter notre propre grandeur, est manifestement un vol fait à Dieu (84). « Des âmes saintes », quand il leur arrive de réussir, « se réjouissent seulement de la gloire qui en revient à Dieu et non de l'estime et des louanges qui leur reviennent à elles-mêmes » (85).

Le désir des louanges s'oppose d'ailleurs directement à l'amour du mépris, qui est « un point de perfection » (86) des plus effieaces. Les hommes qui cherchent les louanges et qui les rencontrent courent un véritable danger. « Les applaudissements dont ils sont environnés, les complaisances qu'on a pour eux, et dont ils ne se défient nullement les établissent en eux-mêmes et les éloignent de Dieu » (87). Il n'est point étonnant qu'ils ne goûtent point Dieu. Pour avoir le goût de Dieu, « il faut conserver un grand dégoût des créatures » (88).

Le goût de Dieu est « une jouissance expérimentale de Dieu », « qui n'appartient qu'à la pureté » (89). « Quand on a entrepris quelque affaire, qu'on s'est adonné à quelque emploi, s'il se présente des prospérités et des applaudissements, il faut prendre garde de ne point se laisser porter à la joie basse qui en revient. Car cela donne un goût qui éteint celui de Dieu » (90).

Surin regarde comme la première cause de la tiédeur les inutilités du cœur, « pensées et desseins qui ne servent de rien à l'avancement spirituel ni à la gloire de Dieu » (91), « occupations qu'on embrasse

(80) *Catéchisme*, t. 1, p. 2, ch. 2, p. 96. *Dialogues*, t. 2, l. 2, ch. 1 (De la vanité), p. 85 et 87.

(81) *Dialogues*, t. 2, l. 1, ch. 8 (D'une tromperie assez commune dans la vie spirituelle), p. 70.

(82) *Ibid.*, p. 66-67.

(83) *Ibid.*, p. 68.

(84) *Dialogues*, t. 2, l. 2, ch. 1. Surin ne prononce pas le mot de vol. Mais référer à soi ce qu'il faut référer à Dieu, n'est-ce point un larcin fait à Dieu ?

(85) *Ibid.*, t. 1, l. 2, ch. 2, p. 170.

(86) *Catéchisme*, t. 2, p. 6, ch. 3, p. 317. *Dialogues*, t. 1, l. 2, ch. 2, p. 173.

(87) *Dialogues*, t. 1, l. 2, ch. 2, p. 170.

(88) *Fondements*, l. 2, ch. 9, éd. Cavallera, p. 146.

(89) *Ibid.*, l. 2, ch. 7, éd. Cavallera, p. 137.

(90) *Ibid.*, p. 149-150.

par inclination naturelle et non par le mouvement de la grâce et où l'on cherche sa propre satisfaction et non pas le contentement de Dieu » (92). Si tant d'hommes sont noyés par les choses extérieures c'est parce qu'ils se « laissent aller à beaucoup d'inutilités ». « Ne marchant point en présence de Dieu, on est ordinairement destitué de la lumière et de la force que Dieu donne aux âmes recueillies ». Il n'y a point de grâce pour les actions inutiles « J'appelle inutile ce qui est suggéré par l'amour-propre ou par la vanité, ce qui n'est prescrit ni par la droite raison, ni par l'esprit de Dieu « (93).

Ces inutilités sont un obstacle grave à la perfection et perpétuellement se répète le conseil de « retrancher les inutilités », de « se retirer des inutilités », de « fuir les inutilités ». C'est « une étude constante. Il ne suffit pas de le faire deux ou trois fois. Il faut le faire autant de fois qu'on se trouve dans ces vains amusemens » (94).

Chercher les louanges, c'est perdre la liberté du cœur. « Dès qu'on s'abaisse à regarder ce que les hommes pourront juger ou dire, quoiqu'on ait les meilleurs désirs du monde d'aller à Dieu, on se trouve arrêté dans son chemin par mille petits liens ». Un prédicateur, « s'il a égard à plaire à ses auditeurs,... perd sa liberté. S'il ne regardait que Dieu et les âmes il vivrait en la même liberté que les apôtres » (95).

Recherche de soi-même, le désir des louanges diminue la lumière intérieure. « Lorsqu'on... vient à se chercher soi-même, on tombe dans les ténèbres » (96).

Il serait facile de poursuivre cette comparaison. Il suffit de tourner patiemment les pages de Surin pour découvrir d'autres rapprochements. Mais j'en ai dit assez, ce me semble, pour montrer que sur les points fondamentaux qui commandent sa doctrine, Surin ne pense pas autrement que le jeune homme.

(A suivre). Marcel Viller, S. J.

P. S. — Peut-être le lecteur s'étonnera-t-il qu'en parlant des différences entre le texte A et le texte B de la lettre de Surin je n'aie pas attiré son attention sur les retouches que le premier éditeur des lettres, le P. Champion, a fait subir au texte original. Que Champion

(91) *Dialogues*, t. 1, l. 1, ch. 5, p. 29. Cf. Lettre à la M. Brignon du 22 mai 1659. Ed. M.-C., t. 2, p. 365.
(92) *Ibid.*, p. 33-34.
(93) *Dialogues*, t. 2, l. 6, ch. 8, p. 346-349.
(94) *Ibid.*, p. 349.
(95) *Dialogues*, t. 1, l. 2, ch. 3, p. 88.
(96) *Dialogues*, t. 2, l. 3, ch. 5, p. 178 (Des ténèbres occultes).

modifie le style de Surin, qu'il y fasse même des corrections doctrinales, nous n'en pouvons douter. L'édition Michel-Cavallera nous en donne une preuve évidente, à propos de la lettre du 29 novembre 1637 à Madeleine Boinet, la seule lettre dont l'autographe ait été conservé, en reproduisant en regard l'un de l'autre le texte de l'autographe et celui de l'édition Champion (lettre 75, t. I, p. 201-202).

De ees retouches — il y en a un certain nombre dans la première lettre — il est facile de se rendre compte par les indications des variantes entrs le ms N et le texte de Champion, ou même entre le texte de la 1re et celui de la 2e édition de Champion, collationnés par le P. Cavallera. Qu'il me suffise de signaler dans la 2e édition de Champion cette correction doctrinale importante, destinée à exorciser de quiétisme les deux phrases suivantes de la 1re édition : « Il ne m'a jamais voulu promettre de prier Dieu pour moi : mais qu'il ferait ce qui lui serait possible, cela ne dépendait pas de lui. Je ne doute point qu'il soit arrivé à cet état de la vie spirituelle où l'on dit que les âmes sont tellement au pouvoir du Saint-Esprit *qu'elles n'ont plus aucun acte particulier en leur propre disposition, ne faisant rien que par le mouvement de la grâce* ». Les mots, que je souligne en italiques, suspectés sens doute de quiétisme, sont devenus dans la 2e édition ; « qui dirige toutes leurs actions et qu'elles n'agissent que par le mouvement de la grâce ». De ces deux phrases, le texte B a complètement supprimé la seconde, mais il a gardé la première.

COMPTES RENDUS

Irénée Hausherr, S. J. — *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien.* — Rome, Orientalia Christiana Analecta 132, 200 pages.

Mgr Vernet, dans son excellent ouvrage sur *La Spiritualité médiévale* (Paris, 1929), faisait remarquer naguère que *componction et larmes* d'un emploi rare, sinon inexistant dans la littérature spirituelle moderne, étaient, au contraire, très fréquents au moyen-âge.

Le regretté Père de Guibert prenait à son compte, ici même en 1934, cette constatation et ne trouvait à signaler, parmi nos contemporains, que quelques belles pages de dom Marmion et de dom Morin rompant, sur ce sujet fondamental, le silence des principaux traités modernes de spiritualité. Depuis, le R. P. Régamey, O. P., a publié dans *La Vie Spirituelle* (1932-36) une série d'articles qui ne poussent pas l'inventaire au-delà des textes du moyen-âge.

Sans doute, certains se plaisent-ils à opposer l'optimisme des temps modernes inaugurés par S. François de Sales au pessimisme des temps antérieurs. Ces classifications sommaires sont souvent trompeuses et le R. P. Hausherr nous en donne précisément une preuve en ce qui concerne les caractères attribués couramment à la spiritualité orientale. Son ouvrage, où l'érudition se tempère d'un style plein d'humour, est de ceux qui font pénétrer au cœur de nos plus sûres traditions chrétiennes.

Le distingué orientaliste nous montre à quel point il serait inexact de ne relever dans l'ascèse orientale que l'aspect lumineux et indulgent à la nature. Le progrès spirituel, bien au contraire, s'y accompagne de rigueurs qui supposent une conception très nette du péché et de ses conséquences psychologiques. Il n'est pas inutile de rappeler le mot de S. Poemen : « Tu es bienheureux, abbé Arsène, d'avoir pleuré sur toi-même en ce bas monde », si nous voulons donner sa vraie valeur à l'observation d'un historien de notre temps, M. Arseniev (cité par le P. Hausherr p. 7) : « La joie de la résurrection, voilà le trait fondamental de la conception du monde dans l'Eglise orthodoxe ».

En neuf chapitres et un épilogue, le R. P. Hausherr nous fait parcourir la littérature des déserts et des monastères orientaux. Il s'applique tout d'abord à une étude précise du vocabulaire qui rattache « penthos » et « catanyxie », deux mots pratiquement synonymes, à l'émotion d'un deuil dont les larmes sont souvent l'expression sensible. Puis l'auteur passe en revue les sources d'une doctrine dont Origène est le premier grand prédicateur, mais qui compte parmi ses témois les plus authentiques les priucipaux Pères de l'Eglise, se manifeste jusque dans des recueils de vers ou de prières « catanyctiques » et explique la vogue des maîtres occidentaux traduits en grec.

De ce « penthos », que les latins appellent « compunctio » on ne peut donner de définition plus simple que celle fournie par S. Grégoire de Nysse et S. Jean Chrysostome ; *le deuil du salut perdu.* Un deuil qui se distingue essentiellement de la pénitence. Celle-ci est le regret d'une faute personnelle et ne survit pas à sa rémission. La componction est un sentiment qui ne connaît ni terme ici-bas, ni trêve. Elle découle de notre condition pécheresse. Elle est comme l'aiguillon qui conserve en haleine l'âme persuadée de ses imperfections devant un idéal qui est le salut intégral et non pas seulement l'exemption du péché mortel,

Un chapitre sur les causes de la componction fournit l'occasion de préciser quelques nuances propres à la spiritualité orientale : tout d'abord un élément que la componction ajoute à la pénitence et que, d'après le P. Hausherr, l'usage de plus en plus fréquent du sacrement aurait peu à peu estompé dans l'idée que nous nous en faisons aujourd'hui : puis une humilité qui maintient l'âme dans un constant aveu de ses faiblesses et d'autre part, lui fait cacher avec soin les élans de l'amour de Dieu le plus intense. Ce n'est qu'au X-XIe siècle qu'un Syméon le Nouveau Théologien se permettra d'enfreindre sur ce point la discrétion de ses prédécesseurs.

Cette spiritualité à base de componction fait naturellement une grande place aux larmes. Aussi les moyens de l'acquérir sont-ils équivalemment ceux qui nous aident à pleurer sur nous-mêmes ou sur les autres pécheurs. Ces larmes sont d'abord un don de Dieu, le fruit d'une grâce qu'il faut demander dans la prière, mais toutes les pratiques de l'ascèse traditionnelle concourent à l'obtenir. L'historien remarque cependant que les pénitences afflictives, jeûnes et disciplines, ne sont pas approuvées sans réserve par les maîtres les plus anciens. Tant il est vrai que pour eux la componction est une douleur spirituelle, qu'il ne faut pas confondre avec le mal physique.

A propos des obstacles à la componction, le P. Hausherr rencontre quelques notions importantes qu'il prend soin de préciser ; *l'apatheia* qui est autant éveil du sens spirituel que mortification des

sens inférieurs; la *parrhesia* qui est tantôt prise en bonne part pour signifier la confiance d'une bonne conscience, tantôt en mauvaise part pour stigmatiser la désinvolture du fat. L'austérité des maîtres de l'Orient chrétien paraît dans la condamnation du rire qui s'appuie sur l'anathème du Sauveur, mais que S. Basile, S, Jean Chrysostome, S. Ephrem et leurs disciples jugeaient indigne de chrétiens dominés par le souvenir de leurs fautes et le souci de leur salut.

Et cependant la bonne grâce, la fraîcheur, la spontanéité naïve des anecdotes qui ont fleuri sur les lèvres de ces ascètes rassurent le lecteur. La componction, bien loin d'engendrer la tristesse et le découragement, est la marque d'une singulière santé morale. Ses effets : purification et béatitude, témoignent de sa valeur spirituelle. Aussi, dans un épilogue savoureux, le P. Hausherr justifie-t-il sans peine les mérites de la componction en face du scepticisme de certains profanes et des critiques mal fondées qu'on oppose à la sagesse des ascètes chrétiens. C'est une occasion pour lui, non seulement de défendre les maîtres orientaux, mais de donner à nos contemporains enclins à perdre le sens du péché et à déprécier le sacrement de pénitence quelques utiles enseignements. Puissent-ils trouver de nombreux auditeurs!

Michel OLPHE-GALLIARD, S. J.

H. Pinard de la Boullaye, S. J. — *Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace,* Paris, Beauchesne, 1945, 68 pages.

Du même. — *Exercices Spirituels selon la méthode de S. Ignace*. T. I : *Les Exercices*. T. II : *Retraites et Triduum*. T. III : *Conférences spirituelles*, Pariz, Beauchesne, 1944 et 1946, 314, 359, 324 p.

Une large expérience des retraites fermées, un ardent amour de la spiritualité ignatienne, un esprit rompu aux méthodes de la critique historique préparaient le P. Pinard de la Boullaye à nous donner cette étude érudite à la fois et pratique sur les *Exercices Spirituels* de S. Ignace de Loyola. Comment ne pas savoir gré au savant historien des Religions, à l'éloquent conférencier de Notre-Dame de s'être appliqué au commentaire d'un texte difficile, trop souvent livré à l'exégèse superficielle et arbitraire des prédicateurs peu soucieux des exigences scientifiques?

Un premier travail s'imposait ; comment S. Ignace a-t-il composé son petit livre? Le P. Pinard consacre à la genèse des *Exercices* un opuscule indispensable à qui veut comprendre la portée des docu-

ments dont ils sont constitués. Les enquêtes du R. P. Watrigant, suivies de la publication du volume des *Monumenta Historica Societatis Jesu* concernant les *Exercices Spirituels* et leurs *Directoires* avaient ouvert la voie. On sait que les *Prolégomènes* de cette édition due au R. P. Codina cherchaient à amenuiser l'importance des retouches que le saint après son séjour à Manrèse, aurait fait subir à son œuvre. Ce respect par trop matériel de l'inspiration manrésienne — le P. Cavallera l'a dit ici même en 1927 (p. 81-91) — a paru à beaucoup peu conciliable avec les témoignages lee plus formels des contemporains de S. Ignace et avec la teneur même de son texte. Le P. Pinard pense donc comme les meilleurs historiens de la Compagnie de Jésus qu'il n'est pas impossible de dater approximativement les diverses pièces réunies dans les *Exercices* tels qu'ils ont été approuvés en 1548.

Les confidences du saint confirmées par les dires de ses premiers compagnons permettent de déterminer assez exactement ce que le P. Lainez appelait la « substance » des *Exercices*, c'est-à-dire les points essentiels de la doctrine révélée à Manrèse au soldat converti : l'idifférence, le troisième degré d'humilité, l'amour affectif porté jusqu'à l'imitation parfaite du divin crucifié, en un mot, les traits qui dominent les méditations du *Règne* et des *Deux Etendards*.

Barcelone, Alcala, Salamanque jalonnent la période de 1525-1528 durant laquelle l'étudiant entre en contact avec l'humanisme et rencontre ses premières difficultés avec l'Inquisition. Tout porte à croire qu'il rédige alors le *Principe et Fondement* dont la teneur s'apparente singulièrement à telle page d'Erasme ou aux *Sentences* de Pierre Lombard et révèle à l'évidence le style de l'Ecole dont le converti devait être, à Manrèse, bien ignorant. Avec le *Fondement* se précise la méthode de l'*Election*. Mais ce n'est vraisemblablement qu'à Paris que cette méthode acquiert toute son ampleur.

De Paris, en effet, datent les solides amitiés ignatiennes ainsi que le rayonnement grandissant des *Exercices Spirituels*. S. Ignace remet à l'inquisiteur parisien une version de son opuscule. Cette version, le P. Pinard pense qu'elle avait été rédigée en latin par l'auteur lui-même en vue de ses premiers compagnons auxquels il confiait déjà la direction de certains retraitants. Ainsi s'expliquent les ajoutes destinées à éclairer l'usage de la méthode et qui constituent, selon une formule heureuse, comme la « partie du maître » non communiquée au retraitant. Le curieux manuscrit découvert parmi les papiers de l'humaniste anglais John Hélyar confirme cette manière de voir puisque les notes du retraitant que l'on y lit omettent ces « additions » et « annotations » explicatives.

Il faut sans doute rapporter à cette époque les *Règles d'orthodoxie* dont le P. Dudon a eu le mérite de démontrer les relations avec

le concile de Sens (1528) et avec les écrits du chanoine Clichtove qui en fut l'inspirateur. De même les *Règles du discernement des esprits* qui portent la trace de connaissances acquises après les expériences de Manrèse.

Tout le bloc des documents qui concernent l'*Election* est tributaire de cet apostolat auprès des dignitaires ecclésiastiques que S. Ignace ne connut pas avant son séjour à Paris. Les *Trois Classes*, les *Trois Degrés d'humilité* sont des écrits d'origine parisienne, encore qu'ils se contentent d'expliciter une doctrine dont la «substance» remonte à Manrèse.

Plus subtile est la question de la *Contemplation ad amorem*. La dater de la période parisienne, comme le veut le P. Pinard, c'est renoncer à y voir le couronnement des *Exercices*; c'est y reconnaître une note qui n'entre pas dans la structure des quatre semaines, mais qui explicite pour des esprits cultivés ce que contenait en germe le colloque de la méditation du *Triple Péché* dont l'inspiration semble très proche de la conversion.

Du départ de Paris à son Généralat (1535-1541), les occupations d'une activité apostolique intense n'ont pas ralenti le soin que S. Ignace prend de son texte. La comparaison des trois versions, celle de Lefèvre, celle d'Hélyar et celle de la *prima* (en latin) recopiée en 1541 atteste maintes corrections concernant l'*Examen Particulier* et l'*Examen Général*, Les notes d'Hélyar permettent de toucher du doigt l'effort de perfectionnement accompli vers 1536 sur la rédaction antérieure que reproduit le manuscrit de Lefèvre.

En 1541, Ignace est élu général. Il se résout à fixer définitivement le texte de son petit livre. On procède à la copie de sa traduction de 1535, dont. à sa demande, on améliore le latin. Soucieux d'en purifier encore la langue, il confie au P. André des Freux ce travail qui nous vaut la version plus élégante de la *vulgate*. Les deux textes sont soumis au jugement de deux Pères, dont l'un est le P. Polanco. Puis ils sont livrés aux réviseurs officiels qui, en 1548, leur décerneront les éloges les plus approbateurs.

Le P. Pinard tire de l'histoire d'un livre à la destinée si féconde une triple conclusion qui répond par avance aux critiques dont la spiritualité ignatienne a été récemment l'objet. C'est à son souci constant de perfectionnement, à la constance de ses visées, à la constance de sa méthode que cette spiritualité doit son efficacité, c'est cette fidélité qui justifie la confiance que S. Ignace a toujours eue en son inspiration.

Reste à étudier pour eux-mêmes et en détail chacun de ces documents. Le P. Pinard consacre un volume à une analyse et à des discussions motivées toujours par la recherche de la plus grand objectivité. D'où tout le prix de cette documentation judicieuse et suggestive.

Nous ne relevons ici que quelques points touchant les caractéristiques essentielles de la spiritualité de S. Ignace.

Distinguant la fin prochaine des *Exercices* et leur visée dernière, le P. Pinard prend nettement parti pour une interprétation d'ensemble qui s'accorde avec la conception d'une « mystique du service de Dieu », au sens où l'a définie le P. de Guibert dans ses études sur la mystique ignatienne.

Le P. Pinard maintient donc les *Exercices* dans la perspective immédiate du choix d'un état de vie : c'est une « méthode de l'élection ». Leur visée dernière étant la gloire de Dieu, leur fin prochaine n'est ni la préparation à la vie apostolique, ni la présence continue de Dieu, ni l'union mystique selon que l'entendait le P. Peeters dans sa monographie si suggestive intitulée : *Vers l'union divine* (Louvain, 1931). L'acheminement à une décision qui domine toute une destinée, voilà ce qui assure au texte du petit livre sa cohérence. D'aucuns se demanderont si le P. Pinard en limitant à sa teneur la plu littérale l'originalité des *Exercices* n'en a pas trop singularisé la portée réelle. Si la méthode ignatienne nous situe dans le climat d'une spiritualité d'action, n'embrasse-t-elle pas tout le détail de notre conduite morale. comme en font foi les allusions à la réforme de la vie ? Elle s'offre dès lors comme une *méthode de décision surnaturelle* dont le choix d'un état de vie n'est qu'un cas d'espèce privilégié à cause de son retentissement et des circonstances historiques rencontrées par S. Ignace au cours de son apostolat.

On saura gré au P. Pinard d'avoir si justement insisté sur le caractère intérieur de cette spiritualité d'action. Les *Exercices*, encore qu'ils aient formé d'admirables pionniers, ne cherchent pas directement à développer le zèle apostolique. Ils visent à inculquer un haut idéal de sainteté personnelle. C'est de cette sainteté que découlent le culte de l'abnégation, le sens du dévouement, le goût d'une conquête dont l'inspiration intérieure maintient l'équilibre en la gardant de toute agitation superficielle.

Cette synthèse orientée vers une spiritualisation progressive de nos activités donne à l' « indifférence » une importance caractéristique. Non qu'elle fasse en cela œuvre particulièrement originale. C'est au contraire son côté foncièrement traditionnel qui garantit sa solidité. Mais elle excelle à dégager de ce thème sa valeur progressive et concrète.

L'idée en est amorcée dès le *Principe et Fondement*, renforcée par deux *Annotations*, la 5e et la 16e, qui ébauchent déjà l'idéal du *troisième degré d'humilité*. L' « indifférence » est une disposition sous-jacente à l'offrande du *Règne*. Elle trouve son orchestration la plus ample juste avant l' « élection », dans les « trois exercices de volonté » que constituent les *Deux Etendards*, les *Trois*

Classes, les *Trois degrés d'humilité*. C'est tout le travail de la purification du cœur qui est ici systématiquement organisé.

Il convient pour bien fixer le sens de la progression, de préciser la valeur des exercices que nous venons d'énumérer.

Le *Principe et Fondement* expose comme en raccourci l'itinéraire qui conduit au salut intégral, c'est-à-dire à la perfection. La teneur abstraite de ce document place sa composition dans l'ambiance intellectuelle d'Alcala ou de Salamanque sous l'influence du Maître des Sentences. Le texte est donc à interpréter comme une de ces vérités que la foi nous propose, mais qui sont immédiatement justifiables par la raison. Le P. Pinard tranche ainsi le débat qui sépare les partisans d'une exégèse purement naturelle et ceux qui veulent appuyer ce texte uniquement sur les données de la foi.

Il importe surtout de reconnaître que le *Fondement* n'invite pas seulement à échapper à la damnation. Il préconise le salut par la recherche de la plus grande gloire de Dieu. Le P. Pinard a raison, certes, d'insister sur la destination du texte ignatien à une élite spirituelle. Les adaptations sont possibles, nécessaires, et le P. Pinard en suggère à propos de chacun des exercices principaux. Mais l'intégralité des formules est réservée au petit nombre des généreux capables de se donner sans limites et de comprendre l'exclusivisme de l'amour de Dieu exprimé par les mots qui concluent le *Fondement* : « choisir uniquement les moyens qui nous conduisent plus efficacement à la fin en vue de laquelle nous avons été créés ». C'est le « Dieu seul » qui fut l'idéal de tant de saints.

Une simple lecture révèle les relations qui rapprochent les *Trois degrés d'humilité* du *Fondement*. Le P. Pinard met en bonne lumière la continuité de la pensée à travers la première et la seconde semaine des *Exercices*. Il distingue les trois degrés d'indifférence et les trois degrés d'humilité. Les premiers sont impliqués dans le *Fondement* complété par les deux annotations 5 et 16. On en trouve le rappel dans les deux premiers degrés d'humilité qui explicitent les causes de l'indifférence : menace du péché mortel, crainte du péché véniel. Le troisième degré d'humilité introduit un élément nouveau conforme au progrès de la deuxième semaine : l'amour du Dieu révélé, l'imitation du Verbe Incarné.

L'importance capitale que S. Ignace attache à ce que le retraitant se présente à l' « élection » dans les meilleures dispositions d'indifférence justifie l'opportunité de ce bref résumé intitulé : *les trois manières ou degrés d'humilité*.

Le *Règne*, les *Deux Etendards*, ces deux exercices cardinaux de la deuxième semaine, ont apporté aux conclusions de la première le dynamisme d'un attachement dont la personnalité du Sauveur forme l'incomparable Objet. Ainsi l'indifférence ne se présente-t-elle plus

sous son apect de refus. Elle est amour et amour effectif de celui qui est le Chef et le Modèle par excellence.

Déjà le *Règne* entraîne les généreux à un service « insigne » de Dieu qui se concrète dans la lutte contre tous les obstacles mondains ou égoïstes. Les *Deux Etendards* font connaître positivement où est le bon plaisir du Chef accrédité pour nous guider et stimulent notre volonté d'y être fidèles. A cet idéal, le *Troisiéme degré* n'ajoute rien qu'une expression singulièrement nerveuse des rapports de l'indifférence avec la conformité aux exemples du Sauveur. C'est dans cette perspective qu'il insiste pour que la prière du retraitant parvienne à surmonter non sans héroïsme quelquefois les répugnances de la nature.

Les familiers des *Exercices* reconnaîtront dans cette analyse un effort consciencieux d'objectivité, C'est à ce prix qu'ils devront au P. Pinard une meilleure intelligence sinon la découverte du secret qui assure à ce chef d'œuvre son efficacité pratique.

On a reproché aux *Exercices* de ne pas parler d'amour. Leur défense est sur ce point facile. Qui mettrait en doute le sentiment que la logique de l'amour prime dans leur développement la logique de la raison se verrait confondu dès les derniers mots du *Fondement*. Le P. Pinard (p. 82) montre à qnel point ils impliquent une générosité avide de perfection. Il a raison toutefois de préciser que l'indifférence n'est pas formellement l'amour de Dieu, encore qu'elle soit une authentique preuve d'amour. Mais c'est le troisième degré d'humilité qui revêt tous les caractères de l'amour le plus désintéressé, à la fois consolant pour le Christ et glorieux pour Dieu qui en est la source.

C'est donc par le troisième degré d'humilité — par l'amour le plus explicite — que l'indifférence se prolonge et s'achève dans la compassion pour les souffrances du Sauveur. Ce thème qui est celui de la troisième semaine concourt avec la joie demandée à la quatrième semaine à raffermir dans l'âme le troisième degré d'humilité. Comment ne pas reconnaître en celui-ci le centre principal d'intérêt auquel nous ramène sans relâche cette pédagogie de l'amour à la fois si fondée en tradition — les textes nombreux empruntés à S. Augustin et plus nombreux encore à S. Bernard nous le montrent — et si ouverte aux indications surnaturelles ?

Quant à la « contemplation pour obtenir l'amour » la place que lui assignent les *Exercices* reste assez imprécise. Cette imprécision nous invite à revenir vers la fin de la retraite, hors du cadre organique des méditations précédentes, sur le thème fondamental dont on envisage des aspects plus spéculatifs, mais pour en tirer des conséquences pratiques. Exigences effectives de la gratitude envers Dieu, esprit de foi s'objectivant dans la recherche active de Dieu en tout, passage de l'amour de concupiscence à l'amour désintéressé de pure

complaisance, tels sont les traits qui communiquent au don total du *suscipe* sa force et son authenticité. On y reconnaît les notes dominantes de la spiritualité qui se retrouve dans les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus.

Le P. Pinard veut qne l'interprétation de cette contemplation n'enlève rien à l'amour de son caractère effectif et agissant que nous lui avons reconnu partout au cours des *Exercices*. Une « extase de l'intelligence » qui resterait sans effet sur la volonté serait aux antipodes du *suscipe*. Est-ce à dire qu'un sentiment intense d'admiration en face de la Majesté divine et de ses attributs ne réponde pas au dynamisme du quatrième point de cette contemplation? L'admiration, selon le P. Pinard, n'exerce qu'une séduction passive et fatale, bien inégale à la générosité souscrite par la volonté qu'engendre l'amour à son sommet; l'admiration n'est, à l'en croire, qu'une « amorce de l'amour » Cette conception paraîtra peut-être incomplète et minimisante à ceux qui se rappellent le mot de S Bernard (*De consideratione*, V, 14) : « Prima et maxima contemplatio, admiratio Majestatis ». Sans doute l'admiration est-elle au point de départ de tout désir, mais elle en est aussi le couronnement qui ne peut être stérile quand il s'agit de la charité, amour surnaturel de Dieu.

Cette analyse détaillée des *Exercices* s'achève dans le tome I que nous venons de résumer par une étude sur les méthodes et autres documents annexes que S. Ignace a intégrés dans son chef d'œuvre.

Nous en avons dit assez pour faire comprendre l'intérêt des deux autres volumes. Ce ne sont pas des thèmes d'amplification oratoire que l'auteur y a groupés. Toute son expérience des âmes et sa connaissance de la psychologie surnaturelle sont mises en œuvre dans ces conférences adaptées à divers auditoires. Le tome II fournit la matière de deux retraites; le tome III, la matière d'une retraite et de deux triduums. Les prédicateurs, les communautés religieuses, les chrétiens avides d'une spiritualité solide et soucieux d'une présentation attrayante trouveront dans ces deux tomes, suivis bientôt d'un autre, d'excellents sujets de méditation, des lectures faciles et enrichissantes. Le R. P. Pinard de la Boullaye prend désormais rang parmi les meilleurs interprètes de la spiritualité ignatienne.

Michel Olphe-Galliard, S. J.

Il sacerdote e la spiritualità. — Ciclo di lezioni tenute nella Pontificia Università Gregoriana nella primavera del 1945 sotto l'alto patrocinio della Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli studi. —

Roma, Pontificia Università Gregoriana, MCMXLVI, in-8°, XII-282 p.

Ce volume reproduit, encadrées par une préface du R. P. Paolo Dezza, recteur magnifique de l'Université Grégorienne et une conclusion de S. E. le cardinal Giuseppe Pizzardo, préfet de la S. C. des Séminaires et des Universités, huit conférences des plus illustres personnalités romaines : *Le prêtre et la spiritualité bénédictine*, par Son Exc. Mgr Ildebrando Vanucci, abbé de S. Paul ; *Le prêtre et la spiritualité augustinienne*, par le R. P. Gabriele Raimondo del SSmo Sacramento, alors secrétaire général, et depuis, prieur général des Ermites déchaussés de S. Augustin ; *Le prêtre et la spiritualité dominicaine*, par le Rme P. Martin Stanislas Gillet, alors maître général de Frères-Prêcheurs, maintenant archevêque de Nicée ; *Le prêtre et la spiritualité franciscaine*, par le R. P. Guy de Bussum, O.F.M. Cap., recteur du collège international Saint-Laurent de Brindisi : *Le prêtre et la spiritualité ignatienne*, par le R. P. Giuseppe Filograssi, s. j., professeur à l'Université Grégorienne Pontificale ; *Le prêtre et la spiritualité carmélitaine*, par le R. P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, directeur de « Vita Carmelitana » ; *Le prêtre et la spiritualité de S. François de Sales*, par S. Exc. Mgr Ernesto Ruffini, alors secrétaire de la S. C. des Séminaires et Universités, aujourd'hui archevêque de Palerme ; *Le prêtre dans le Corps mystique du Christ*, par Mgr Giuseppe d'Avack, aujourd'hui archevêque de Camerino.

Chaque conférence est accompagnée d'une bibliographie sommaire.

Ces conférences sont dues à une initiative intéressante. Après le succès qu'avaient eu les conférences de l'année précédente sur les écoles de spiritualité (1), les organisateurs ont jugé à propos de faire bénéficier à nouveau le public romain d'une autre série de conféren-

(1) Ces conférences de 1943 ont été, elles aussi, réunies en un volume : *Le scuole cattoliche di spiritualità*, Milano, Vita e pensiero, 1944. Le R. P. Agostino Gemelli, O. F. M., recteur de l'Université du Sacré-Cœur, en était l'initiateur. Elles devaient se donner à Milan ; elles furent en fait données à Rome, dans l'aula magna de l'Université Grégorienne. Huit orateurs y avaient pris la parole : S. E. le cardinal Schuster, archevêque de Milan (spiritualité bénédictine) ; R. P. Ugo Mariani, secrétaire général des Ermites de Saint-Augustin (spiritualité augustinienne) ; R. P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, O. C. D. (spiritualité carmélitaine) ; R. P. Mariano Cordovani, O. P. maître du Sacré-Palais (spiritualité dominicaine) ; R. P. Agostino Gemelli, O. F. M. (spiritualité franciscaine) ; R. P. Giuseppe Filograssi, S. J. (spiritualité ignatienne) ; R. P. Giuseppe Cacciatore, C. SS. R. (spiritualité de S. Alphonse) ; Fr. Emilien, des Frères des Ecoles chrétiennes (spiritualité bérullienne).

rences analogues, mais en y ajoutant ce point de vue spécial : ce que les prêtres du clergé diocésain peuvent tirer des grandes spiritualités pour leur vie spirituelle et leur apostolat.

L'idée est certainement très féconde. puisque les spiritualités des grands ordres sont des spiritualités sacerdotales, puisqu'elles ont, pendant des siècles, formé des prêtres très nombreux, pourquoi ne seraient-elles plus capables d'en former aujourd'hui ? Il est surprenant qu'un exposé de la spiritualité bérullienne n'ait pas trouvé place dans cette série de conférences. Le cardinal de Bérulle a cherché surtout à rendre ses disciples « éminents dans l'esprit sacerdotal pour le pouvoir répandre et renouveler par toute l'Eglise » (*Exercices spirituels qui ont pour sujet la science des saints et le salut et pour fin l'établissement des âmes dans la vertu et la justice*, manuscrit oratorien de l'Institut Catholique de Toulouse, p. 225).

La valeur spirituelle de ces conférences est grande. Nul mieux que ceux qui ont pratiqué longtemps une spiritualité n'est capable de la pénétrer à fond et d'en donner les caractéristiques essentielles,

Voici, du point de vue historique, deux remarques :

Le R. P. Gabriel Raimondo affirme que S. Augustin a fondé un ordre et que cet ordre a persévéré du Ve au XIe siècle (p. 31-32) avant de prendre son essor, que S. Augustin a eu une influence directe sur les règles des chanoines de S. Chrodegang et le concile d'Aix-la-Chapelle (p. 32). On voudrait qu'il en eût donné les preuves. S. Exc. Mgr Ruffini insinue que S. François de Sales dans son voyage à Paris de 1602 a subi l'influence spirituelle de Bérulle : « L'indispensabile aderenza a Cristo, cosi luminosamente messa in rilievo dal Berulle, doveva fare profonda impressione sul giovane prelato (Francesco di Sales aveva 35 anni) et avrà certo influito a fargli ricopiare cosi bene Gesù Christo... » (p. 214). Si, en 1602, saint François de Sales a 35 ans, Bérulle lui n'en a que 27, n'a publié encore que le *Traité de l'Abnégation*, et il est difficile d'affirmer qu'à cette époque il a déjà cette théorie de l'adhérence qui n'apparaîtra que bien plus tard dans ses œuvres, plus difficile encore d'avancer, sans le démontrer, que l'adhérence bérullienne a exercé une influence sur la spiritualité de S. François de Sales.

Marcel VILLER.

Jean Daniélou. — *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse.* (Théologie). — Paris, Aubier, 1944, 339 pages.

Ce qui frappe à première vue dans ce livre, c'est sa belle ordonnance : trois parties ; dans chacune (sauf la seconde, et nous dirons

pourquoi) trois sections ; dans chaque section trois paragraphes. Cela rappelle la diacosmésis de la Céleste et de l'Ecclésiastique Hiérarchie. Grégoire de Nysse n'est-il pas Denys avant Denys? Le principe trilogique aurait même pu être appliqué plus rigoureusement : l'épectase qui figure comme quatrième paragraphe de la troisième section de la troisième partie, ne se rapporte pas uniquement à la ténèbre ou à l'amour, mais à toute la vie spirituelle. et on aurait pu en parler par manière de conclusion ; l'auteur dit lui-même (p. 309) que cette idée « nous donnera la synthèse générale de la spiritualité grégorienne ». Au contraire, ce qu'il nous livre comme « Conclusion » (p. 327-333), « le passage perpétuel du plan individuel au plan social », encore que ce soit exact, résulte moins de l'exposé qu'il ne s'y ajoute : c'est moins une conclusion qu'un complément. Si on l'a mis en dernier lieu, n'est-ce pas pour laisser le lecteur sur l'impression de la « présence de Grégoire de Nysse » dans nos temps communautaires? Peut-être aussi pouvons-nous y voir une délicate manière de dédicace finale à « Macrine-Diotime ». C'est dans la seconde partie que le tripartisme manque le plus : même s'il est vrai que la seconde voie, « la nuée ou la ténèbre », ne correspond pas absolument à la « théoria physica » d'Origène (et de beaucoup d'autres), cette étape intermédiaire a eu chez Grégoire de Nysse le même sort que chez la plupart des auteurs spirituels orientaux : bloquée entre les deux autres, elle a eu du mal à défendre contre les deux autres son domaine propre.

Nous sommes avertis que chez Grégoire de Nysse, « la situation de la connaissance gnostique est ambiguë. Car, d'une part elle est l'héritière de la théologia d'Origène, de la troisième voie... » (p. 154). Le P. D. justifie cependant dans la suite le rattachement de cette gnose à la seconde voie. Nous ne le chicanerons pas sur ce point. Notons cependant que saint Maxime y est allé plus simplement en faisant de l'apophatisme une *quatrième* étape *ajoutée* aux trois voies origéniennes (*Ambiguorum Liber*, PG 91. 1360 D). La division grégorienne telle que la fixe le P. Daniélou n'a pas été adoptée par les spirituels byzantins qui en sont toujours restés aux trois voies d'Origène ou d'Evagre : praxis, théoria physica, théologia, jusqu'aux palamites inclusivement. Cette constatation que le P. D. n'avait pas à faire, mais qui s'imposera aux historieus de la spiritualité byzantine, ne milite pas en faveur de « l'influence immense » exercée par Grégoire à travers Denys (p. 7).

L'objet principal du livre n'est cependant pas d'exposer la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse, puisque de celle-ci il n'est question que dans le sous-titre, mais de débattre à propos de Grégoire de Nysse un problème plus vaste, celui de l'influence platonicienne sur la théologie mystique chrétienne. Plus précisément —

car c'est une thèse — l'ouvrage a pour but de justifier Grégoire de Nysse, et à travers lui Denys, du reproche d'avoir déformé le christianisme en le contaminant avec des spéculations platoniciennes. Le P. Daniélou mène sa démonstration magistralement et minutieusement : nous sommes sans cesse en contact avec des textes soigneusement traduits et commentés avec une sagacité admirable; de plus, une loyauté parfaite qui ne recule pas, pour mettre le lecteur en mesure de juger, devant la nécessité d'entrelarder le français de mots grecs (malheureusement trop souvent mal accentués). Malgré cela, il ne convertira pas tout le monde à ses idées : l'esprit humain ne change pas aisément le sens de son « épectase »... Du moins personne ne pourra-t-il plus tenir des opinions contraires aux interprétations du P. D. sans reprendre un à un ses arguments. Quant à moi, ils m'ont paru convaincants dans les parties que j'étais plus préparé à comprendre. Les développements sur la notion chrétienne d'apathie, par exemple, répondent à ce que depuis des années j'avais enseigné : même pour Clément d'Alexandrie ou Evagre, l'impassibilité n'est pas la suppression des « affections », mais leur spiritualisation ou leur conversion. Et ce que le P. D. nous expose longuement sur le sens *réel* et non pas seulement « moral » des vertus, je le résumais dans une formule plus concise : ce que nous appelons vertu morale, c'est, selon les Pères, le physique du spirituel. Même approbation pour le paragraphe concernant la parrhésie, sentiment ou prise de conscience de la filiation divine. J'ai l'impression que chacun des autres chapitres mérite le même assentiment. Grégoire de Nysse s'est servi de la langue et de « l'imagerie » (p. 167) platonicienne pour décrire une mystique vraiment chrétienne.

Mais non pas la seule chrétienne, ni la plus chrétienne. Il semble parfois que le P. D. veuille trop prouver. Si Grégoire pose l'équivalence : mystique = supramental, cela suppose une définition du νοῦς qui le limite, de sa « nature », à la seule connaissance spéculative. Ce présupposé philosophique rend-il justice à la notion patristique la plus commune de l'εἰκὼν Θεοῦ ? Nous retombons dans le problème du « surnaturel ». Le P. Daniélou aurait dû publier son volume après celui du P. de Lubac, dons la même collection n° 8. Ce n'est pas par hasard que le terme de « surnaturel » et les doctrines corrélatives se développent à partir des traductions de Denys. Qui admet la nécessité de l'extase (au sens précis, dérivé du néoplatonisme), sous-entend une notion de la nature qui ne correspond pas à celle qu'avaient saint Irénée, Origène, Diadoque et en général ceux qui distinguent l'image de la ressemblance. « Imaginem habens in plasmate », dit saint Irénée, et, plus précisément, Diadoque : « Nous sommes à l'image de Dieu par le mouvement intellectuel de l'âme » (chap. 98). Il faut faire sur le sens de cet « intellectuel » une

remarque analogue à celle que le P. D. fait si pertinemment au sujet des « vertus morales ». Tous ces termes ont été vidés de leur contenu chrétien par un processus de laïcisation, de profanation pourrait-on dire. Le νοῦς selon Origène et ses héritiers n'est pas seulement la faculté de la science « simple » ou spéculative, mais celle de la science *spirituelle*, moyennant la grâce qui développe l'image jusqu'à la ressemblance, et par delà jusqu'à l'ἕνωσις. Cette conception a pu mettre en danger l'estime des sacrements, du baptême en particulier, chez les messaliens. Mais Diadoque assigne à celui-ci un rôle depuis la *rénovation* de l'image jusqu'à son ultime achèvement (ch. 89). Or la lignée de ces spirituels « intellectualistes » est bien plus nombreuse que celle des extatiques, du moins en Orient.

S'il n'y a pas de mystique en dehors de la ténèbre grégorienne ou dionysienne, l'Orient est moins mystique que notre Occident depuis la grande diffusion des doctrines pseudo-aréopagitiques. Mais Origène lui-même n'affirme-t-il pas (*Periarchon*, III, 6, 1) qu'il y a un degré supérieur à la similitude; que celle-ci progresse jusqu'à l'*union* sans cependant qu'il admette une sortie du νοῦς hors des lois de sa nature? Il prétend donc monter aussi haut que Denys dans la contemplation de Dieu. A côté de la mystique de l'extase il y a une mystique plus simple, mais non moins sublime ; c'est celle de l'*Esprit* qui scrute tout, même les profondeurs de Dieu, selon le mot si souvent répété des Orientaux.

Et puis, autre duperie du mot « intellectualisme » : si nous jugeons la gnose d'un Clément trop aristocratique pour être tout à fait évangélique, parce qu'elle ne tient pas assez compte du « revelasti ea parvulis » ; parce qu'elle fait des privilégiés de la fortune des privilégiés de Dieu, pour la bonne (ou mauvaise) raison que, n'ayant pas besoin de gagner leur vie, ils peuvent à loisir se livrer à la spélation, n'oublions pas que l'anti-intellectualisme d'un Denys n'est qu'un super-intellectualisme : la connaissance mystique présuppose la connaissance pratique. Il a beau parler davantage de charité, ou plutôt d'éros, la perfection qu'il enseigne, pour ce monde, est-elle à la portée de ces vrais disciples de l'Evangile dont la vie se passe humblement et héroïquement dans les œuvres de la charité? La spiritualité grégorienne ou dionysienne, chrétienne dans chacune de ses parties (en cela nous sommes d'accord avec le P. Daniélou), se ressent cependant trop *dans son ensemble* d'un présupposé non-chrétien, en ce qu'elle ne tient pas assez compte de l'au-delà. L'hellénisme même le plus mystique reste une *Diesseitsphilosophie* commandée tout entière par la vieille maxime d'Anaxagore : la theoria est le but de la vie, pour *cette* vie. Grégoire, comme Denys, comme Evagre, ne se dégage pas assez de ce postulat. La critique la plus pertinente qui ait été adressée au système grégorien, tel que

l'expose fidèlement le P. Daniélou, est celle de M. M. Richard (*Mélanges de Science Religieuse,* deuxième année, 1945, p. 193) : « Grégoire ne semble pas avoir fait de distinction bien nette entre la vie mystique et la vie bienheureuse ». Tout se passe trop comme si nous n'avions que cette vie pour *atteindre* la vision divine ; alors que le Seul Maître enseigne que cette vie nous est donnée pour *mériter* la vision de Dieu, qui sera donnée ou refusée à chacun selon ses œuvres. Enfin, puisque Grégoire de Nysse lui-même, le plus apophatique des Pères, n'a pu se passer d'une « imagerie » : elle est néphélomorphique, gnophomorphique, et même hippomorphique — pourquoi donc nous défions-nous tellement de l'imagerie anthropomorphique, qui est celle de l'Evangile, et du Notre Père ?

Irénée Hausherr, S. J.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège.

A la date du 2 février 1945, la Congrégation des Séminaires et Universités a envoyé aux recteurs, pères spirituels et professeurs des séminaires italiens la lettre circulaire suivante sur la récitation de l'office divin. *A tous ceux qui ont à s'acquitter de ce pieux devoir, elle offre de précieuses instructions. Nous la traduisons sur le texte italien publié par le* Monitore ecclesiastico (fasc. 7-12, 1946, p. 157 suiv.).

Dans l'œuvre de la formation des élèves du Sanctuaire en vue de la vie sacerdotale, vie sainte et vie de sanctification des âmes, un des principaux soucis de ceux qui en sont responsables est certainement celui de les bien préparer à correspondre dignement aux intentions de l'Eglise, en prescrivant aux clercs *in sacris* l'accomplissement de cette partie de sa prière publique que l'on appelle l'*office divin.*

Il est vrai que la préparation immédiate à la récitation correcte et digne du Bréviaire peut s'achever en l'espace de peu de mois pendant lesquels le jeune sous-diacre a le moyen de se former convenablement, en acquérant des habitudes saintes et en même temps solides et sûres, telles qu'elles ne seront point abandonnées le reste de la vie. Mais cette préparafion sera d'autant plus efficace que prendra racine chez le séminariste, même encore éloigné des ordres sacrés, une grande estime pour cette sublims prière.

En conséquence les éducateurs de ces espérances de l'Eglise s'industrieront pour faire apprécier le Bréviaire, en expliquant et en mettant en lumière ses diverses parties : Psaumes et autres passages de la Sainte Ecriture, antiennes et répons, hymnes et oraisons, leçons des Pères et vies des saints. D'excellentes considérations seront fournies par l'*ordre liturgique* qui place devant les yeux et le cœur du prêtre les profonds mystères et les admirables événements de la rédemption, avec au centre Jésus, le très doux Rédempteur, environné de sa mère qui est aussi notre céleste mère, des anges et des saints. Mais surtout la dignité du saint office résulte de ses très hautes finalités puisqu'il est *totius Ecclesiae vox*, comme l'ap-

pelle saint Augustin *(In librnm Psalmorum prologus,* PL, 36, 64), la prière à l'unisson de toute l'Eglise qui, par le moyen des prêtres, adore, loue, remercie, offre propitiation et supplie Dieu pour tous ses fils et pour toute l'hnmanité.

Par où l'on voit quelle abondante source de grâce et de sainteté est pour la vie sacerdotale l'office divin. En effet la foi s'y alimente aux grands mystères qui, au cours de l'année liturgique, viennent à être commémorés et célébrés, l'espérance est ravivée par les fréquentes et émouvantes expressions de confiance qui jaillissent des Psáumes et par l'exemple réconfortant des Saints. Surtout la charité est perpétuellement excitée par les sentiments de vive contrition, de sainte crainte filiale et de pur amour de Dieu et de sa sainte loi dont abondent les passages de l'Ecriture Sainte et tout l'ensemble du Bréviaire.

Aussi l'heure consacrée à cette prière, exclusivement propre aux prêtres, devrait être l'heure où le cœur et l'esprit s'élèvent aux choses célestes et conversent filialement avec Dieu. De cet intime colloque, le prêtre ne devrait sortir qu'avec le sentiment qu'il est plus riche de grâces célestes, plus éclairé dans son intelligence, plus généreux dans sa volonté, plus prompt à l'accomplissement de ses devoirs. Alors, loin de considérer cette récitation comme un fardeau, il s'écriera lui-aussi avec saint Augustin : Psalterium meum, gaudium meum (PL, 36, 1775).

* * *

Pour assurer ces dispositions si opportunes et ces effets si salutaires, doivent collaborer tous ceux qui, en qualité de supérieurs ou de professeurs, ont la haute mission de diriger directement l'éducation des élèves du Sanctuaire.

Le professeur de théologie dogmatique, en assurant aux jeunes gens une connaissance toujours plus approfondie des dogmes, pose en général des bases sûres pour une piété solide mais aussi, en particulier, dans l'exposé doctrinal, parmi les sources du dogme, en tirant parti avec opportunité de la liturgie sacrée et par là même également de l'office divin, il en mettra en valeur l'excellence et fera souvenir qu'avec la Sainte Messe il est un rappel continuel et efficace des grandes vérités de la foi, selon la pensée de saint Célestin Ier : *legem credendi lex statuat supplicandi.*

Le professeur de morale parlant de la prière et spécialement de eette prière obligatoire pour le prêtre, tout en marquant les justes limites, au-delà desquelles il y aurait faute, ne manquera pas d'inculquer que le prêtre, l'*homme de Dieu,* ne peut pas et ne doit pas traiter avec le Seigneur, comme s'il dosait son service, mais doit être prompt à remplir généreusement la sublime charge de prier pour tout le peuple chrétien. Ce sujet peut être développé encore mieux

par le professeur d'ascétique qui saura représenter le Bréviaire, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, comme un grand moyen de sanctification pour le prêtre.

La part principale de la formation des jeunes élèves en vue du Bréviaire revient évidemment au professeur de liturgie. Il consacrera un soin particulier à l'exposition de l'histoire et de la structure du Brévialre romain. Plutôt que d'insister exclusivement et même principalement sur des points d'érudition qui pourraient paraître aux jeunes gens lourds et ennuyeux, il inscrira l'histoire complexe des réformes et innovations successives, dans les aspirations ardentes de la spiritualité monastique et ecclésiastique à mettre en pratique le précepte divin : *oportet semper orare.*

Il pourra de plus se mettre d'accord avec les professeurs de lettres pour que ceux-ci, au cours. des études secondaires, fassent traduire les hymnes du Bréviaire (en connexion, le cas échéant, avec l'étude de S. Ambroise, Prudence, S. Grégoire de Nazianze, S. Paulin de Nole) et indiquent auv éléves les bonnes traductions des Psaumes et des hymnes.

Et puisque la Sainte Ecriture forme une part si considérable du Bréviaire, une large contribution à la récitation toujours plns correcte du saint office sera apportée par le professeur de sciences bibliques qui a déjà l'obligation, en vertu d'une prescription de la Congrégation des Séminaires et Universités, de faire un cours spécial sur les Psaumes (Circulaire du 5 août 1941).

Nous voudrions maintenant insister sur ce que ce cours doit mettre en relief la signification de *prière* (louange, action de grâces, propitiation, supplication, abandon à Dieu) qui est l'âme de tous les psaumes. Que le professeur montre combien ces prières sont accommodées aux besoins les plus différents du cœur humain et à toutes les circonstances de la vie. Qu'il n'omette pas de faire voir combien belles et profondes sont les pensées des psaumes sur Dieu et sa providence, sur la nature et sur les devoirs des hommes envers Dieu et envers les autres hommes. Ainsi les observations historiques et philosophiques n'étoufferont pas le thème fondamental et les jeunes gens sentiront palpiter dans les psaumes la piété et l'ardeur des sentiments qui jaillissent lyriquement de l'âme de l'auteur inspiré.

L'action coordonnée des professeurs qui sauront saisir discrètement les diverses oecasions, présentées par leur enseignement, d'aider le jeune séminariste à mieux comprendre et apprécier l'office divin ne pourra point ne pas influer favorablement et avec fruit sur les élèves du Sanctuaire.

***

Il est cependant évident que c'est d'abord le supérieur et le direc-

teur spirituel qui ont, en ce domaine, les responsabilités directes et aussi les plus grandes possibilités.

Le supérieur devra révéler au jeunes gens les grandeurs et les beautés de cet admirable *corpus* de prières et d'enseignements, si aptes à assurer que *reveletur per Ecclesiam multiformis sapientia Dei* (Eph. 3, 10). La mise en relief des périodes et des solennités de la liturgie, le chant des vêpres du dimanche et des fêtes, la bonne exécution du chant grégorien, les offices solennels célébrés en diverses circonstances, doivent former une atmosphère qui pousse le clerc à participer à la vie de l'Eglise priante, qui commente à son esprit et à son cœur la *vox sponsae*. Le supérieur aura soin que la prière officielle collective s'épanouisse dans l'âme de chacun en prières personnelle. Ne se contentant point des apparences, il cherchera avec une discrétion toute paternelle à se rendre compte si le nouveau sous-diacre aime le Bréviaire, en apprécie la richesse variée, en goûte la multiforme beauté. Il suivra et fera suivre chaque sous-diacre dans l'accomplissement de ce saint devoir et trouvera là un des éléments les plus sûrs (même si moins réfléchis) pour juger avec sécurité de la piété vraie du jeune homme.

Il nous plaît de rappeler ici les sages règles données par saint Charles dans ses *Admonitiones ad clerum* (c. 2, n. 12) ; « Horas dicite attente, pie, decore, supplici mente, puro corde et casto corpore, non pigri, non somnolenti, non oscitantes, non mente vaga, non vagis oculis, non indecenti corporis statu ; rite, religiose, divinas laudes concelebrate, cantantes in cordibus vestris Deo ». Ces saints avertissements qui sont comme un écho de l'exhortation de l'Eglise à réciter le Bréviaire « pie, attente ac devote » pourront, particulièrement pour la partie extérieure, servir de norme aux supérieurs auxquels, même pour cette action si noble, il appartient d'assister, de veiller et, le cas échéant, de corriger le jeune homme pour qu'il s'habitue à donner à l'office divin le temps nécessaire suivant les indications liturgiques et à le réciter en un lieu convenable et dans une attitude même extérieure pleine de dignité. Surtout que les supérieurs ne permettent jamais que le Bréviaire soit sacrifié aux apparentes nécessités de l'étude, par une récitation hâtive et morcelée, ni renvoyé aux heures moins favorisées de la journée : l'exemple de saint Thomas montre que la prière non seulement ne nuit jamais à l'étude mais la fortifie, l'élève, la rend féconde, spécialement quand il s'agit d'études sacrées.

Cette précieuse direction guidera le jeune homme même pour l'avenir, quand, devenu prêtre, il sera tenté, en raison de l'activité extérieure dans les œuvres d'apostolat, de renvoyer la récitation de l'office divin aux heures lasses de la journée ou de le réciter dans une ambiance de dissipation évidente ou d'en accumuler plusieurs par-

ties ou de s'en débarrasser par une récitation précipitée. Fidèle aux saintes habitudes du Séminaire et aux sages indications reçues, il se rappellera que c'est précisément par la récitation dévote, attentive et digne du Bréviaire que ses fatigues apostoliques deviendront fécondes.

Enfin appartiendra spécialement à celui qui dirige et forme spirituellement les âmes des jeunes clercs la haute mission de les préparer à faire de l'heure du Bréviaire une heure d'union intime avec Dieu et d'y trouver un des éléments décisifs de leur formation. La récitation du Bréviaire n'est pas en effet et ne doit pas être un pur exercice d'intelligence et de mémoire ; un vague souvenir des études faites ou une simple lecture ; elle doit être encore une prière : l'esprit et le cœur du jeune lévite doivent répondre à ce qu'il lit de sorte qu'il en retire une plus vive lumière de foi et un feu plus ardent d'amour divin.

C'est pourquoi le directeur spirituel prendra soin de faire comprendre aux clercs que l'office divin réalise la *conversatio in caelis*, réclamée par l'apôtre (Philip., 3, 20). Il fera des instructions appropriées sur ce sujet et recommandera aux clercs *in sacris* de fondre toujours ensemble les deux éléments essentiels de la formation sacerdotale, piété et action, et par suite de mettre comme fondement d'une énergique et infatigable action extérieure une solide vie intérieure. Il exhortera les jeunes gens à orienter souvent les examens particuliers et généraux vers l'accomplissement de ce devoir sacré. Il leur recommandera de voir dans le Bréviaire la voix de l'Eglise, de méditer souvent sur des idées ou des pensées tirées du Bréviaire, de s'habituer progressivement à la triple attention : matérielle, littérale, spirituelle, de varier les intentions selon la variété des heures canoniques.

Ainsi il aura soin de présenter au séminariste l'office divin (comme aussi la sainte messe) en harmonie avec l'apostolat, qui devra être le fruit spontané de sa vie intérieure.

Déjà nous avons signalé, mais nous y insistons particulièrement ici, la nécessité de préparer les jeunes lévites à un apostolat généreux et actif.

En ces temps de bouleversements extraordinaires, tandis que par trop nombreux sont les indifférents, les désorientés, les illusionnés, il est nécessaire que le prêtre recherche et parcoure tous les chemins pour rapprocher, influencer, soutenir, convertir. Heureusement les conquêtes ne sont ni difficiles ni rares, quand le prêtre est vraiment l'homme de Dieu, a le cœur plein de l'amour de Dieu, du zèle de sa gloire et par suite du salut des âmes.

Déjà au Séminaire, le jeune élève peut participer à ce grand apostolat, en offrant, par exemple, les heures canoniques soit pour ceux qui ont davantage besoin de l'assistance spirituelle du prêtre, soit

pour les multiples institutions et congrégations qui travaillent dans ce champ, soit en général pour les prêtres et l'action catholique qui collabore plus étroitement avec le prêtre. Au Séminaire, il n'y aura que la prière mais elle aura son efficace répercussion sur l'avenir, rendant plus naturelle, spontanée, vibrante dans le nouveau prêtre l'activité apostolique et d'autant plus fructueuse que plus soutenue et fomentée par la prière. Le saint Bréviaire devient de cette manière la forme la plus efficace de l'apostolat de la prière, récemment encore loué et recommandé par l'Auguste Pontife heureusement régnant, Pie XII.

Se sachant même uni à des milliers et des milliers de prêtres dans le chœur des louanges divines et dans l'imploration des grâces nécessaires pour tout le peuple chrétien, le séminariste éprouvera plus vif le sentiment de la sainte solidarité sacerdotale et de la tâche commune de conduire les âmes au Christ et il recueillera plus facilement les nombreuses exhortations que présente le Bréviaire pour s'enflammer d'ardeur apostolique. C'est de cette prière quotidienne aimée, méditée et goûtée dès le Séminaire avec un profond sentiment de piété que le séminariste devenu prêtre saura tirer, comme d'une mine inépuisable, des sujets d'exhortations et des consolations à proposer aux fidèles soit en chaire soit au tribunal de la pénitence.

Ainsi mis en lumière, le Bréviaire procurera au cœur des jeunes lévites une des plus belles heures et des plus fécondes spirituellement de la journée. Il n'arrivera point, comme on a trop à le déplorer chez certains, que déchus de leur première ferveur, ils en viennent à le considérer comme un fardeau importun et à le réduire à une action machinale précipitée des lèvres, le cœur restant loin de Dieu.

Spiritualité du Clergé diocésain

L'attention portée, en février 1944, par l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France sur le renouveau spirituel du clergé diocésain, s'est exprimée dans un important rapport de S. E. Mgr Guerry, archevêque-coadjuteur de Cambrai, publié sous le titre : *Le clergé diocésain en face de la mission actuelle d'évangélisation.*

Peu de mois plus tard, la deuxième session, organisée à Vanves par le *Centre Pastoral Liturgique*, instituait un débat sur cette spiritualité du clergé, dont M. l'abbé Martimort s'efforçait de définir la structure théologique. Nous avons rendu compte dans notre précédente livraison de son rapport paru dans la collection *La Clarté-Dieu* sous le titre : *De l'évêque*. Le n° 3 de *La Maison-Dieu*, organe du C. P. L., complète notre documentation en nous offrant le rapport du R. P. Féret suivi de deux lettres échangées entre M. l'abbé Martimort et le R. P. Féret, puis d'une communication importante de Mgr Guerry.

Que faut-il entendre par une *spiritualité ?* La discussion tourne autour de cette notion qui menace l'unité de la théologie. On est tombé d'accord pour exclure l'idée d'une construction a priori, d'un morcellement doctrinal capable d'engendrer un esprit particulariste bien éloigné du véritable christianisme. L'existence de *spiritualités* diverses est un fait. Elle ne relève pas de la discipline déductive du théologien, mais de la méthode inductive de l'historien. On l'observe après coup dans ses différentes expressions qui réflètent les manières multiples dont a été vécu le message évangélique, sans qu'on puisse discerner à l'origine de chacune une intention préméditée de faire école ou une recherche consciente de systématisation.

M. Martimort demande, cependant, qu'on regarde l'Ordre et le Mariage, en raison de leur caractère sacramentel et divin, comme des bases possibles d'une spécialisation applicable à la vie spirituelle. C'est au théologien à en fournir les éléments, car il ne devrait jamais perdre de vue les incidences concrètes de la doctrine. Ainsi la discussion aboutit-elle à une critique, non pas seulement de la notion de spiritualité, mais de la méthode théologique ellemême.

D'accord avec l'orientation doctrinale ainsi définie, Mgr Guerry, reprenant un mot du R. P. Féret, reconnaît qu'une spiritualité du clergé diocésain ne peut consister qu'à « mettre en relief les aspects du patrimoine commun qui conviennent à l'état particulier du clergé diocésain » Cette spiritnalité trouve donc sa ligne originale de sanctification dans le cadre d'un état qui consiste « à vivre pleinement la vie de l'Eglise particulière qui est de droit divin en la personne de l'Evêque, successeur des apôtres ». Trois traits paraissent propres à la définir : 1° le lien avec l'évêque ; 2° la communauté du diocèse ; 3° la mission pastorale.

La Maison-Dieu, pour conclure ce débat, se félicite de travailler efficacement à cette sanctification du clergé en ramenant le sacerdoce au sens et au goût de ses fonctions essentielles, sacramentelles et liturgiques.

De son côté, l'*Union Apostolique de France* avait inauguré dès 1945 une enquête sur la « spiritualité sacerdotale du clergé diocésain », soulignant ainsi opportunément l'intérêt que chacun devait prendre à cette enrichissante discussion.

D'autre part encore, *La Vie spirituelle* (février 1946), la *Nouvelle Revue Théologique* (mars-avril 1946), pour revenir sur les ouvrages plus volumineux dont nous avons rendu compte récemment, ont apporté une contribution suggestive à cette passionnante élaboration.

Le R. P. Robilliard, O. P., dans *La Vie Spirituelle*, ne voit que cloisonnements artificiels dans la recherche d'une spiritualité sacer-

dotale ou conjugale qui ne peut que briser l'unité de la vie chrétienne. Le prêtre de par son sacerdoce se rattache au Christ lui-même comme tout chrétien par son baptême. Il doit donc vivre son christianisme d'une manière plus pleine, mais non pas différente. La diversité des « spiritualités » en tant que réactions individuelles au message commun, est du ressort de l'histoire et de la théologie mystique totalement distincte de la théologie spéculative.

Très nuancé, très soucieux d'objectivité, le R. P. Carpentier, S.J., porte-parole de la *Nouvelle Revue Théologique,* s'attache à dissiper un certain nombre d'équivoques et de confusions introduites au cours des recherches que nous venons d'évoquer. Il signale, en particulier, le danger d'une comparaison souvent abstraitement instituée entre la vocation diocésaine et la vocation religieuse. Il rappelle que la perfection propre du clergé diocésain découle non de l'ordination, mais de l'incardination qui associe le nouveau prêtre à l'état de charité de son évêque. Il confirme ainsi les vues de Mgr Guerry, fondant une spiritualité diocésaine sur le don de soi à l'Eglise locale.

Le R. P. passe ensuite à la critique de l'expression « sacerdoce diocésain » dans laquelle il dénonce une malencontreuse atteinte à l'unité du sacerdoce chrétien. On sait que M. le chanoine Masure, suivi en ce point par M. Thils dans l'ouvrage recensé récemment par nous, revendique une certaine « perfection apostolique » comme appartenant spécifiquement au sacerdoce diocésain. Le collaborateur de la N. R. Th. développe longuement les inconvénients d'une pareille invention qui a le tort de jeter la confusion dans les rapports de la perfection personnelle et de la perfection d'état. De même croit-il inopportun de substituer au rôle central du sacrifice eucharistique dans l'idéal sacerdotal le dynamisme de l'apostolat, celui-ci n'étant un élément spécifique de la perfection presbytérale que dans la mesure où il se rattache au sacrifice de la Cène et du Calvaire. Aussi esquisse-t-il les lignes d'une « spiritualité presbytérale et diocésaine » à partir du sacerdoce du Christ et du rayonnement de la Croix. Ces précisions nécessaires ont le mérite d'avoir nettement limité le problème et de l'avoir ramené à ses sources traditionnelles.

M. O.-G.

Centenaires

Au cours des années 1940 1945 ont été célébrés plusieurs centenaires intéressant la spiritualité. Au premier rang le centenaire de l'ouverture du *Concile de Trente* (décembre 1945). De nombreux travaux ont paru à ce sujet notamment en Italie et en Espagne mais peu, on le comprend sans peine, ont traité des rapports du Concile avec la vie spirituelle ; ce sera surtout l'œuvre réformatrice qui de-

vra être étudiée à ce propos. On s'est jusqu'ici attaché, entre autres, à traiter des personnages qui ont pris part au synode comme évêques ou comme théologiens séculiers et réguliers.

Deux ordres nouveaux surtout ont travaillé à la rénovation religieuse de la chrétienté, au temps du Concile : les Capucins et les Jésuites. Ceux-ci ont fêté en 1940 le centenaire de la fondation de la *Compagnie de Jésus*, établie canoniquement par la bulle de Paul III, du 27 septembre 1540 : *Regimini militantis Ecclesiae*. En plus des cérémonies commémoratives, fort réduites par suite de la guerre, de nombreuses publications ont paru, traitant soit de l'histoire soit des caractéristiques de l'ordre fondé par saint Ignace. On en trouvera le détail, comme pour les autres centenaires dont il va être question, dans la Bibliographie.

L'année 1940 évoquait la date de naissance de *Gérard Groote*, l'initiateur du mouvement de la « Dévotion moderne ». Les revues de langue néerlandaise lui ont consacré de nombreux articles. La question de son rôle dans les origines de l'*Imitation de Jésus-Christ* reste toujours ouverte mais le R. P. van Ginneken, récemment décédé, ne sera plus là pour maintenir ses assertions.

En 1944 c'est le centenaire de *S. Bernardin de Sienne* qui a été commémoré, surtout en Italie et dans les revues franciscaines. Il semble que ce qui a davantage retenu l'attention ce soient les questions d'authenticité se rapportant à ses carêmes en langue italienne. Cependant deux publications d'ensemble sont à signaler. Comme elle le fait habituellement, dans des circonstances analogues, l'Université de Milan a donné un volume d'études diverses sous ce titre : *San Bernardino da Siena. Saggi e ricerche pubblicati nel quinto centenario della morte 1444-1944* (Milan, Vita e Pensiero, 1945, 8°, 479 pages). On y étudie successivement l'humanisme de S. Bernardin (Maria Sticco, 1-24), ses écrits (D. Pacetti, O. F. M., 25-38) ; le théologien (C. Piana, O. F. M., 139-201), le prédicateur populaire (G. Cantini, O. F. M., 203-245), l'apôtre de la dévotion au nom de Jésus (G. Melani, O. F. M., 247-300), la doctrine mariale (G. Folgorati, S. M., 301-340), la sociologie (C. Mesini, O. F. M., 341-377), la pédagogie (M. Agosti, 407-444). Le P. Pacetti dresse avec précision une chronologie bernardinienne (455-463). Les rapports de S, Bernardin avec l'Observance, sont exposés par le P. Ilarino da Milano, O.Cap., et le P. Gemelli clôt le volume en montrant dans la personne de Bernardin le franciscain parfait (445-463).

De son côté la revue *Studi francescani* consacre son numéro unique de 1945 à ce même centenaire (341 pages). Après quelques *Postille* de Giovanni Papini (3-6), le P. Pacetti, à l'aide en particulier de documents inédits, expose (7-62) le rôle de Bernardin comme vicaire général de l'Observance (1438-1442). Parmi les autres études

publiées dans ce fascicule il faut signaler un inédit : la glose de S. Bernardin sur l'épître et l'évangile de l'Ascension (du même P. Pacetti), un travail sur les reliques à propos de la reconnaissance faite solennellement à Sienne, le 8 octobre 1942 (du P. Bertagna, O. F. M.) ; l'office liturgique, composé par le célèbre humaniste Maffeo Vegio (du P. Delorme, O. F. M.).

Beaucoup plus considérables encore ont été les manifestations et les publications auxquelles a donné lieu le centenaire de la naissance de saint *Jean de la Croix*, en 1942 ; un peu partout, mais spécialement en Espagne et dans l'Amérique latine. Tous les aspects de la personnalité, le poète et l'écrivain autant que le mystique, ont été évoqués. Notons pour la France la publication d'une nouvelle traduction complète des œuvres du saint, dûe à la Mère Marie du Saint-Sacrement, connue déjà comme traductrice des œuvres de sainte Thérèse. F. C.

Dionysiaca

— En attendant la publication d'une édition critique dans la collection Budé des Œuvres du Pseudo-Denys, — édition qui ne semble pas encore près de paraître, deux publications de valeur inégale pourront rendre des services. La première est un ensemble de tables soigneusement établi par le P. A. Van den Daele, S. J. (*Indices Pseudo-Dionysiani*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1941, in-8, 155 p.). L'auteur a pensé que ce travail faciliterait beaucoup les recherches auxquelles la découverte des rapports étroits entre le Pseudo-Denys et le néoplatonicien Proclos a donné une impulsion nouvelle. Une première table relève tous les mots du texte avec l'indication précise de tous les passages où ils se présentent, sauf un petit nombre de cas expressément signalés (p. 5-149). Deux autres index beaucoup plus courts, naturellement. complètent le précédent : celui des noms propres (149-151) et celui des citations (151-154 : presque exclusivement bibliques). Monsieur de Gandillac a eu une excellente idée de songer à donner dans la *Bibliothèque philosophique* (Paris, Aubier 1944) une nouvelle traduction complète des œuvres du Pseudo-Denys, accompagnée d'une préface fort étendue, de notes et d'un lexique. L'ensemble rend service mais l'on peut regretter que l'éditeur ne se soit pas davantage préoccupé de faire œuvre tout à fait satisfaisante. Sans parler de modifications au vocabulaire traditionnel pour la désignation des chœurs des anges qui ne s'imposaient pas et qui ne peuvent que créer de la confusion, le texte aurait pu être serré de plus près, en particulier dans les passages difficiles. Le sens n'est pas toujours exactement rendu et par ailleurs l'annotation aurait gagné à être moins sommaire et à tenir compte davantage des travaux récents. D'autre part, bien que la bi-

bliographie soit abondante, il y manque certaines indications indispensables à propos des discussions récentes et l'on voudrait aussi un jugement plus ferme sur les origines vraies de la mystique dionysienne. C'est rendre le seul service que le public a droit d'attendre, en ces matières où les errements critiques se perpétuent et renaissent indéfiniment, que de se montrer sévère pour des essais susceptibles d'égarer l'opinion, trop encline à se montrer indulgente et à se laisser impressionner, faute de formation sérieuse, par des théories spécieuses. F. C.

Collections

Un peu partout, ces dernières années, en France, en Belgique, en Italie, en Espagne ont paru des collections de tout format et de valeur diverse intéressant peu ou prou la spiritualité. Nous nous bornerons ici à en passer en revue quelques-unes.

La Vie intérieure pour notre temps, inaugurée jadis par la *Spiritualité de la route*, de J. Folliet, a publié récemment outre l'*Appel du pain* de Jean Barbier, les *Promenades au jardin de Lisieux*, de Maurice Brillant, particulièrement opportunes en ce temps où l'on s'apprête à célébrer le cinquantenaire de la mort de la sainte. Le *Livre de la Confiance pour les bons et les mauvais jours,* par M. Pignol, et la *Spiritualité pour les temps de misère,* de Madame Ancelet-Hustache, se liront encore avec profit par ces temps de restriction, avec celui écrit avec tant de bonne humeur par M. A. Masseron sur *La patience*. Nous devons à Mme Salonne un volume *Sur les pas du silence* où sont passées en revue les diverses espèces de silence : devoir, vertu et péché, les silences mystiques et les martyrs du silence avec quelques considérations finales sur la valeur spirituelle du silence « quand nous parlons à Dieu et quand Dieu nous parle ».

— La *Bibliothèque catholique des sciences religieuses* (Paris, Bloud et Gay) a achevé de remplir son programme sur l'histoire de la spiritualité, en donnant après les livres si connus et si remarquables du P. Viller et de Mgr Vernet sur l'antiquité et le Moyen-Age, *La spiritualité moderne, progrès de la doctrine dans les cinq derniers siècles*, par Mgr Saudreau (1940, in-12, 138 pages). En attendant une étude sur l'œuvre d'ensemble de celui qui fut l'un des chefs d'école les plus en vue et les plus persévérants que la spiritualité chrétienne ait comptés depuis plus de cinquante ans, nous nous contenterons de signaler rapidement le contenu de ce qui a été l'une de ces dernières publications et où l'on retrouvera ses idées bien connues. La première partie est consacrée à la doctrine ascétique dans les cinq derniers siècles. Elle part de S. Ignace de Loyola, passe par Lansperge, Grenade, sainte Thérèse et S. Jean de la Croix, saint François de Sales, Rodriguez, Lallement, Bérulle, puis après un

chapitre consacré à la dévotion au Sacré Cœur, énumère rapidement les auteurs ascétiques des XVIIIe, XIXe et XXe siècles. La deuxième partie est consacrée à *la doctrine mystique des temps modernes*. Elle refait le même itinéraire et souvent reprend les mêmes auteurs en se plaçant au point de vue des grâces mystiques, sur la nature desquelles, quelques pages, au début, renseignent le lecteur. Il n'est pas besoin d'insister sur les inconvénients de cette manière assez arbitraire de procéder. Les deux volumes de M. POURRAT restent indispensables pour quiconque désire une information objective et un peu complète pour cette période.

— La même librairie Bloud et Gay avait lancé dès avant la guerre une collection de biographies édifiantes dont plusieurs volumes ont paru récemment sous le titre, *Belles vies sacerdotales*. Elles s'adressent particulièrement au clergé et présentent en effet de beaux spécimens de prêtres qui dans les situations les plus diverses : curés, vicaires, aumôniers de couvent ou prêtres-soldats ont fait resplendir les vertus sacerdotales et devant les difficultés grandissantes non seulement n'ont point lâché pied, mais se sont adaptés et ont rendu un magnifique témoignage, partout où la Providence les a appelés, y compris, pendant la guerre, l'holocauste suprême. M. le chanoine LIEUTIER qui dirige cette collection y a vu avec raison un excellent moyen de compléter l'œuvre d'apostolat, au profit des vocations, qu'avait inauguré et que reprend *Le Recrutement Sacerdotal*. Voici quelques-unes de ces biographies : *Ch. André*, vicaire à Vincennes, puis secrétaire particulier du cardinal Verdier et professeur au Séminaire d'Issy, capitaine au front, tué par un obus le 2 juin 1940 (par M. BOISARD), *Daniel Joessel*, vicaire de banlieue, à Sainte-Geneviève d'Asnières, lieutenant au front, mort des suites de ses blessures, le 30 mai 1940 (M. Fr. VEUILLOT), *Jean Saglio*, vicaire général de Carcassonne, rappelé à Dieu en pleine adtivité sans avoir pu réaliser tout ce qu'il promettait (J. AGEORGES) ; et parmi d'autres, un prêtre médecin *Mary Macé*, qui s'épuise à sa tâche de major-aumônier du stalag III A (A. BOURÇOIS-MACÉ) ; un aumônier d'ursulines, *Marc Rebière* († 1923) (L. DE BONNIÈRES) ; un Père Blanc, *Gérard Guilbert*, mort lui aussi comme lieutenant au champ d'honneur le 9 juin 1940, (G. COOLEN) ; quelques jours après, le sergent aumônier *Jean Glatz*, vicaire en banlieue, imitateur de saint François d'Assise, tout dévoré de l'amour du Christ et des âmes (J. DE MALLMANN).

— Au cours de ces dernières années les éditions du Cerf (et de l'Abeille, à Lyon) ont déployé une activité exceptionnelle et multiplié les collections. Tandis que la *Vie spirituelle* continuait à paraître et pouvait en 1944 publier un numéro spécialement consacré au vingt-cinquième anniversaire de sa fondation, elle s'adjoignait

une collection de « cahiers » spécialement consacrés à traiter chacun d'un sujet particulier. Ainsi ont paru successivement : *Force chrétienne* ; *L'Eglise et le pécheur (la pénitence)* ; *le Saint-Esprit auteur de la vie spirituelle* ; *la Communion des saints* ; *le Christ et les malades*, et tout récemment : *La Sainte Vierge figure de l'Eglise*. Les auteurs sont pour la plupart des dominicains bien connus par leurs publications antérieures ; il s'y joint quelques perssonnages étrangers à leur ordre, comme divers bénédictins (Dom J. Leclercq, Dom G. Frenaud), Mgr Terrier, le P. Morineau, M. Martimort, etc.

— On peut en rapprocher les *Cahiers de la Vierge*, dont dix-huit fascicules ont paru et qui, œuvre chacun d'un seul auteur (sauf les numéros 3 et 4), traitent aussi d'un seul sujet : dévotion à une fête particulière ou à un mystère de la vie de Notre-Dame, étude de la doctrine mariale d'un auteur comme S. Bernard ou M. Chaminade, de la dévotion d'un S. Gabriel de l'Addolorata ou d'un S. Jean Bosco. Les textes tendent à constituer une bibliothèque mariale pour notre temps et les illustrations une somme iconographique.

— La collection *Chrétienté*, elle, cherche à offrir aux différents états où la vie chrétienne peut intervenir des directions doctrinales et pratiques. Plusieurs volumes ont été particulièrement remarqués. Ainsi *Compagnons d'éternité* du P. A. Carré, et plus récemment le petit volume si plein de choses et si neuf de P. Festugière : *L'enfant d'Agrigente*, à rapprocher de l'autre brochure du même genre : *La sainteté* (éditions Rieder), parue dans une collection d'habitude moins favorable aux idées chrétiennes. Tout en y gardant l'optimisme parfois excessif qui l'anime à l'égard de la valeur morale de la civilisation antique, l'auteur met en parfait relief la hauteur incomparable qui caractérise la sainteté chrétienne toute pénétrée par l'idée de charité.

De caractère plus éclectique est la collection *Rencontres*, inaugurée en 1941. Elle est distribuée en trois sections : *Technique*, *Culture* et *Spiritualité*. A celle-ci appartiennent, dûs chacun à un groupe de collaborateurs, les fascicules la plupart épuisés : *Contemplation*, *Spiritualité de la famille*, *Chercher Dieu*, *Chroniques de la vie spirituelle*. Plusieurs de ces fascicules, par la hardiesse avec laquelle ils ont rappelé des problèmes urgents et proposé des solutions nouvelles, ont provoqué avec des réflexions salutaires, des discussions animées dont l'écho est loin d'être éteint. Ainsi *La France pays de mission ?* par le regretté abbé GODIN et Y. DANIEL ; *Problèmes missionnaires de la France rurale*, par l'abbé BOULARD avec la collaboration de A. ACHARD et H. J. EMERARD (2 vol.); *La Paroisse, communauté missionnaire*, par l'abbé MICHONNEAU (et le P. CHÉRY), au sujet de laquelle il y a avantage à lire la lettre adressée récemment à l'auteur par S. E. le cardinal Suhard. Quel que soit le jugement que

l'on porte sur certaines solutions, qui peuvent paraître ou prématurées ou difficilement conciliables avec, je ne dirai pas les habitudes, mais les exigences mêmes de l'esprit vrai du catholicisme opposé à tout ce qui tendrait à établir, — quel qu'en soit le sens, — des castes ou des chapelles fermées dans les paroisses et à modifier les usages liturgiques, par des initiatives trop peu soucieuses des droits de la hiérarchie et de l'unité chrétienne, on ne peut méconnaître le grand souffle d'apostolat moderne et de charité surnaturelle qui anime les auteurs. Lorsque pour ces mouvements, comme pour d'autres en pleine ébullition à l'heure aetuelle, un tassement nécessaire se sera produit, on peut espérer que l'on aura la joie de constater l'avantage que l'Eglise peut retirer et retire en effet de ce zèle fondé sur le sacrifice et douloureusement ému de voir le fossé s'élargir toujours davantage entre l'Eglise et la société actuelle. Malgré la tendance à oublier le passé et à ne s'attacher qu'au présent, on doit y reconnaître l'existence d'aspirations à quelque chose de plus profondément humain dont seul le christianisme a le secret. — D'un intérêt tout particulier est le fascicule intitulé *Positions protestantes* qui, par la plume de plusieurs pasteurs ou écrivains protestants autorisés. expose le mouvement doctrinal et spirituel dans le protestantisme, la vie liturgique, le régime presbytérien synodal et le problème de l'autorité, l'évangélisation, le rôle dans la résistance. De même qu'au début les PP. Dewailly et Chifflot expliquent l'ntilité qu'il y a à prendre connaissance de ces informations, à la fin le P. Maydieu met en relief les réflexions qu'elles doivent suggérer au catholique et la manière dont elles nous aident à mieux poser le problème plus que jamais actuel de l'unité dans l'Eglise du Christ.

(A suivre). F. C.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(1940-1945)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

H. de Lubac SJ. — *Corpus mysticum.* Etude sur l'origine et les premiers sens de l'expression. — RSR. 1939, XXIX, 420-480; 1940, XXX, 40-80, 191-226.

— *Corpus mysticum.* L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age. Aubier. 1944, 371.

I. Holbôck. — Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zweinander nach der Lehre der Frühscholastik. — Rome, Office du Livre Catholique, 1941, 8°, IX-261.

O. Mauch. — Der lateinische Begriff *disciplina.* Eine Wortuntersuchung. — Fribourg (Suisse), Paulusdruckerei, 1941, in-8°, VII-124 p.

J. de Ghellinck. — *Imitari, imitatio.* — *Arch. lat. medii aevi*, 1941, XV, 151-160.

P. Günther. — **MAPTYS.** Die Geschichte eines Wortes. — Gutersloh, Bertelsmann. 1941, in-8°, VII-160 p.

C. Kempf. — Die Verhandlungen der Ritenkongregation über Heilig-und Seligsprechungsprozesse im J. 1941. — ZAM, 1942, XVII, 171-174.

G. Avanzi. — Le edizioni del sec. XV dei Fioretti di S. Francesco. Indice bibliografico. — *Misc. franc.*, 1940, XL, 29-48.

E. Wegerich. — Bio-bibliographische Notizen über Franziskanerlehrer des XV. Jhts. — *Franz. Stud.*, 1942, XXIX, 150-197.

J. M. E. Dols. — Bibliographie der Moderne Devotie. Fasc. 1-3, — Nimègue, Centrale drukkerij, 1941, in-8°, 96 p.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; EF : *Etudes franciscaines*; M : *Manresa*; MC : *Monte Carmelo*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGL : *Ons geestelijk leven*; RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*; SC : *Scuola Cattolica*; VC : *Vita cristiana*; VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik.* Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

R. Aubert. — Les collections religieuses parues pendant l'occupation. — *Coll. Mechlin.*, 1944, 463-466 (coll. belges).

L. Verschueren. — Spiritualiteit in Nederland, Sept. 39,-Sept. 40. — *Stud. Cath.*, 1940, 16, 458-466; 1941, 17, 47-53.

H. Bleienstein. — Aszetisch-mystische Neuerscheinungen. — ZAM. 1941, XVI, 1-12, 13-24, 25-36, 37-48; 1942, XVII, 1-8, 9-16.

M. Legendre. — Espiritualidad françesa, espiritualidad española. *Verdad y vida*, 1943, 2, 391-400.

A. D. — Publications et études de spiritualité en Espagne. — VS, 1944, 70, 174-6.

J. M. De Clercq. — Ascetisch-Kronick. — *Collect. Mechl.*, 1945, 199-203.

D. C. Coster et H. Engelmann. — Chronique de la vie spirituelle. — *Témoignages*, 1943, 5, 124-130.

Dom. C. Coster. — Carnet de spiritualité. — *Témoignages*, 1944, 6, 294-299.

Dom C. Coster. — Vita in vite. — *Témoignages*, 1944, 8, 679-688. (Sur la spiritualité catholique et les spiritualités hétérodoxes).

A. Wallerstein, OFM. — Guida pratica alla perfezione cristiana, 2e ed. rivednta. — Milan, Vita e pensiero, 1941, 8°, XIX-278.

F. Louvel, OP. — L'Ecriture Sainte source de vie spirituelle. — VS, 1944, 71, 304-332.

G. Brillet, Orat. — La Bible et la lecture spirituelle. — VS, 1945, 73, 488-501.

M. Mellet, OP. — La tradition source de vie spirituelle. — VS, 1944, 71, 398-415.

L. Beauduin, OSB. — La liturgie source de vie spirituelle. — VS, 1944, 71, 333-351.

M. J. Nicolas, OP. — Le théologie source de vie spirituelle. — VS, 1944, 71, 351-362.

M. Philipon, OP. — L'hagiographie source de vie spirituelle. — VS, 1944, 71, 368-397.

A. Henry, OP. — La « communauté catholique » source de vie spirituelle. — VS, 1944, 71, 416-435.

C. Vaca, OSA. — Hacia una ascética científica. Relaciones de la psicología y de la psiquiatría con la ciencia espiritual. — *Espiritualidad*, 1941, 1, 34-49.

Giuseppe Maria da Torino. — Teologia ascetica. — Turin, LICE, 1945, 24°, 64.

Baronci et divers. — L'uomo e il Vangelo (Coll. Itinerari, 2). — Milan, Istit. di prop. libraria, 1942, 8°, 180.

P. Gorla. — Amico vero; trasparenze evangeliche. — Alba, Pia Soc. S. Paolo, 1940, 8°, XVI-416.

Jiménez Duque. — Humanismo y mística, dans *Arbor* (Madrid), nos 4-5 (juillet-octobre 1944), p. 45-76.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

R. Niebnhr. — The nature and Destiny of Man. II. Human Destiny. — New-York, Seribner, 1943. 8°, XII-329.

P. Lippert, SJ. — Vom Endlichen und Unendlichen. — Fribourg, Herder, 1940, 16°, 277.

Von Notker, OFM. — Ueber die Christiche Liebensaufgabe. — ZAM, 18, 1943, 1-16.

Agnès Wathelet-Beman. — La Vie, l'Amour et la Joie. — Bruxelles, Novissima, 1945, 12°, 320.

C. Migliorati. — La vita dell' anima. — Pistoia, Bethania, 1941, 16°, 304.

J. Leclerc. — Trente méditations sur la vie chrétienne. Tournai, Casterman, 1946, 12°, 236.

M. Baronei. — La vita cristiana come intelligenza. — Rome, Coletti, 1944, 16°, 240.

R. Egenter. — Von der Freiheit der Kinder Gottes. — Fribourg, Herder, 1941, 8°, X-345.

Mother Bolton. — The Spiritual Way. — New-York, World Book Co., 5 vols in-16, 112, 128, 154, 226, 184.

A. Desarnauts. — Le sens de la vie. L'union à Dieu. — Lyon, Vitte, 1942, 12°, 104.

J. Grimal, SM. — La vraie conversion du cœur. — Lyon, Vitte, 1940, 16°, 180.

— Le vrai travail du progrès. — Lyon, Vitte, 1940, 16°, 266.

J. Calvet. — Vivre en dedans (Coll. Prends et lis), P. Spes.

Y. de Montcheuil. — Dieu et la vie morale. *Construire*. 6, 194, 37-38.

Rencontres **n. 13.** — Chercher Dieu. — Lyon, Abeille, 1943.

E. Lajeunie, OP. — Dieu dans la vie. — VS, 1944, 71, 436-47.

A. Rabut, OP. — S'engager. — VS, 1944, 71, 448-68.

E. Lajeunie, OP. — L'homme devant Dieu. — VS, 1944, 71, 497-514.

A. Stolz, OSB. — L'ascesi cristiana. — Brescia, Morcelliana, 1943, 8°, VIII-196.

V. Garcia de la Hoz. — Pedagogía de la lucha ascética. — Madrid, Consejo sup. de investig. cientif, 1941, 8°, 403.

M. Marin. — L'athlète chrétien (comment le former). Force, Pureté, Dignité, Sérénité. — Bruxelles, Presses de Belgique, 1944, 12°, 186.

Th. Deman, OP. — Pour une vie spirituelle « objective ». — VS, 1944, 71, 102-122.

Apollinare et divers. — Vita interiore (Coll. *Itinerari*). — Milan, Instituto di prop. libraria, 1941, 8°, 160.

Rédigé en collaboration avec deux prêtres par des laïques.

A. Sertillanges, OP. — Recueillement, Affinités, Devoirs, Spiritualité (Dix minutes de culture spirituelle par jour). — Paris, Montaigne, 1944, 12°, 4 vol. de 223, 288, 254, 231.

N.-A. Padovani. — La filosofia della religione e il problema della vita. — Milan, 1937, V-263 p.

J. Hessen. — Antinomien zwischen Ethik und Religion. — *Phil. Jahrb.*, 1941, LIV, 453-461.

W. Keilbach. — Zu modernem Gottsuchen und Gottglauben. — *Phil. Jahr.*, 1941, LIV, 393-401.

A. Vandenbunder. — De desiderio perfectionis. — *Coll. Brug.*, 1945, 54-62 ; 119-125.

H. Edmonds. — Geistlicher Kriegsdient, Der Topos der *Militia spiritualis* in der antiken Philosophia und heilige Ueberlieferung. — *Festgabe I. Herwegen*, 1938, 21-50.

François de Sainte-Marie. — Présence à Dieu et à soi-même. — Ed. du Seuil, 1943, 16°, 111 p.

A. Vandenbunder. — De mediocritate spirituali. — *Coll. Brug.*, 1945, 199-204.

R. Garrigou-Lagrange, OP. — La Sainte Trinité en nous. Conséquences pratiques. — VS, 1944, 465-473.

H. Bouëssé, OP. — Du mode d'habitation de la Très Sainte Trinité dans l'âme du juste. — VS, 1943, 69, 225-40.

L. Soubigou. — L'appartenance filiale (Essai de synthèse spirituelle). — *Année théol.*, 1945, 1-44 p.

P. Piat. — L'évangile de l'enfance spirituelle. — Editions franciscaines, 1944, in-16, 195 p.

P. Panici, SJ. — Christianisme et valeurs vitales. Conférences de N.-D. de Paris, 1941. Le Christ et la grandeur humaine, — P. Spes, 1941, 16°, 224.

— La valeur religieuse personnelle. Retraite pascale 1941. — F. Spes, 96.

J. Ancelet-Hustache. — Spiritualité pour le temps de misère. — P. Bloud, 1941, 16, 191.

H. Heyters. — Dans le Christ Jésus. La place de l'humanité de Jésus dans notre vie surnaturelle. — Bruxelles, Dessart, 1943, 12°, 106.

L. Liagre, CSSp. — Notre vie divine dans le Christ Jésus. — Chevilly, Séminaire des Missions, 1943, in-12, 142 p.

D. Perrot. — Présence du Christ (Coll. La vie int. pour notre temps). — Bloud 1944, in-18, 191 p.

J. Soler de Morell, SJ. — Mirando a Cristo. Consideraciones ascético-sociales. — Madrid, Ryfe, 1942, 8°, 3e éd. 248.

G. Zaffonato. — Il dono di Dio. Riflessioni sulla grazia sanctificante. — Vicence, Commerciale edit., 1942, 16°, 416.

Vivere in Cristo. Perchè gli nomini vivano in grazia di Dio, 2 vols. — Treviso, tip. edit. trevigiana, 1941, 12, XLVII-314.
Important c. r. du P. F. Brambilla, SJ, dans la *Civiltà Catt.*, 1941, 3, 135-142.
M. J. Scheeben. — Les merveilles de la grâce divine. Introduction et traduction par Dom A. Kerkworde, OSB, 2e éd. — Paris, Desclée De Brouwer, 1944, 12º XXXVIII 530.
Thellier de Poncheville. — Le Christ à l'œuvre. Sa vie de prière, sa vie de dévouement. — Spes, 1942, 12º.
H. Bouëssé, OP. — Le Christ en moi. — VS, 1944, 70, 474-490; 71, 11-19.
D. Buzy, SCJ. — Humanité de surcroît ou de complément? — VS, 1943, 68, 277-287.
L. Beirnaert. — Pour un christianisme de choc. Le mystère du Christ mort et ressuscité. — *Construire*, 3, 194, 5-32.
I. Zeiger. — Gefolgeschaft des Herrn. — ZAM, 17, 1942, 1-16.
R. Plus, SJ. — Comment présenter le Christ à notre temps. — Spes, 1943, in-12, 158 p.

Divers. — Le Saint Esprit auteur de la vie spirituelle (Cahiers de la *Vie Spirituelle*, 3. — Paris, éd. du Cerf, 12º, 176.
F. Mezza, OSB. — Lo Spirito Santo vita dell' anima. — Badia di Cava, 1941, 16º, 254.
Juan José de la I. C., CD. — Acción hipostática del Espíritu Santo en la santificación del alma. — *Spiritualidad*, 4, 1945, 440-445.
H. Schauf. — Die Einwohnung des Heiligen Geistes. — Fribourg, Herder, 1941, 8º, XVI-265.
Sur l'enseignement de Passaglia et de Schrader.
M. Ferrero, OP. — Existencia da los dones y presencia de Dios en el alma justa. — *Rev. . espteol.*, 1945, 5, 39-63.
B. Kelly, CSSp. — The seven Gifts of the Holy Ghost. — Londres, Sheed, 1941, 12º 134.
J. Menéndez-Reigada, OP. — Necesidad de los dones del Espíritu Santo (extrait de la *Ciencia Tomista*). — Salamanque, Couvent San Esteban, Apartado, 17, 1941, 8º, 82.
M. Ferrero, OP. — Los dones del Espíritu Santo (thèse). — Manila, Universidad de Santo Tomás, 1941, 8º, 124.

C. Vaca, OSA. — Dirección espiritual y psicotecnica.— *Espiritualidad*, 1, 1942, 4-29.
C. Vaca, OSA. — « Exemplar » Meditación sobre la dirección. — *Espiritualidad*, 4, 1945, 51.
S. Périnelle, OP. — Dieu est amour. Notes de direction. — Ed. du Cerf, 1942, 16º, 82.
S. Tromp, SJ. — De mystico I. X. corpore... encyclica Pii Papae XII, edit. uberrimisque documentis illustravit. — Rome, Univ., Greg., 1943, 8º, 124.

L. S. Thornton. — The Common Life in the Body of Christ. — Westminster, Dawre Press, 1941, 8°, XIII-470.

Gr. Ceriani. — Il mistero di Cristo e della Chiesa. Commento alla Enciclica Mystici Corporis Christi. — Milan, Vita e Pensiero, 1945, 8°, 254.

P. Ghyssaert. — Rencontres avec Dieu. Son Eglise qui m'y rattache. (Coll. Forces vives, 5). — Bruges, Beyaert, 1945, 16°, 2 vol. de 156 et 100 p.

Méditations sur l'encyc. Mystici Corporis Christi.

Dom Vonier. — Le peuple de Dieu, tr. Roguet. — Lyon, L'Abeille, 1943, 16°, 185.

H. D. Lewis. — A short history of psychiatric achievement. — New-Yorkc, Norton, 1941, 275.

J. Bertram. — Die Entwicklung der Psychiatrie in Altertum und MA. — *Janus*, 1940, XLIV, 81-122.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

G. Zeij, SJ. — La virtù per tutti. — Rome, Civiltà Catt., 1943, 16°, VIII-517.

Teodosio da Voltri, OMCap. — Ali et fiamme (conversazioni radiofoniche). — Gênes, Vita francescana, 1939, 8°, 256.

Sur les vertus et les modèles dans la pratique de ces vertus.

X. Nemorensis. — Formazione alla virtù. — Turin, LICE, 1945, 8°, 307.

A. Oddone, SJ. — Virtù pagana e virtù cristiana. — *Civilta Catt.*, 1943, 2, 335-342.

E. Walter. — Glaube, Hoffnung und Liebe (Coll. Leben aus dem Wort), 1940, 16°, 212.

R. Graf, CSSp. — Sì Padre, trad. di G. Federici Airoldi. — Brescia, Morceliana, 1940, 8°, 256.

H. Lacroze. — L'espérance. — *Revue philos.*, 1944, 257-267.

A. Oddone, SJ. — Concetto e valore della rassegnazione cristiana. *Civiltà Catt.*, 1940, 3, 331-340.

Marie Pignal. — Le livre de la confiance (La vie int. pour notre temps). — P. Bloud, 1941, 18°, 191.

J. Kergoustin, SMM. — Vers un ciel plus beau par la charité parfaite, 5e éd. — Pontchateau, librairie mariale, in-12, VII-374.

Sur la charité et la contrition parfaites.

A. Plé, OP. — Un mystère de Dieu : le prochain. — VS, 1944, 73, 125-241.

Th. Deman, OP. — La valeur sanctifiante de la charité fraternelle. — VS, 1945, 266-288.

H. d'Hellencourt. — Le jeu de la joie suivi de Solitudes. — Paris, Bloud, 1943, 12°, 285.

P. Régamey, OP. — La pureté, introduction nécessaire à la vie chrétienne. (Coll. La vie intérieure), Aubier, 1942, 12° 224 p.

A. Oddone, SJ. — L'ubbidienza cieca dei gesuiti. — *Civiltà Catt.*, 1942, 2, 82-91.

M. Espinosa Polit, SJ. — Obediencia perfecta. Comentario a la Carta de la Obediencia de San Ignacio de Loyola, Quito, Editorial, — Ecuatoriana, 1940, 8°.

E Ranwez. — A qui doit-on obéissance? — *Rev. dioc. de Namur*, 1946, 1, 48-54.

A, Rossi, CM. — Sii forte! Dottrina e pratica della fortezza cristiana. — Milan, Vita e Pensiero, 1940, 16°, 258.

R. Bernard, OP. — Apologie de la vertu de force. — VS, 1943, 68, 105-116 ; notre vocation à la vertu de force, 66, 212-221.

R. Bernard, OP. — Le Christ fort dans la vie et dans la mort. — VS, 1943, 68, 311-19 ; la vertu et la force, 69, 3-12.

Cahiers de la *Vie Spirituelle* : I. Force chrétienne. — Ed. du Cerf, 1943, 312.

G. B. Sacchetti. — Imperfezione e colpa. — Rome, Université Grégorienne, 1945, 8°, 88.

A. Horvath, OP. — Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistische Theologie. — Fribourg (Suisse), Paulus-Druckerei, 1943, 8°, 384.

J. Jiménez Fajardo. — Las propriedades del pecado venial (Investigación y síntesis teológica). — *Archivo teol. Granadino*, 1944, 55-123.

B. W. Bloomfield. — The Origin of the Concept of the Seven cardinal Sins. — *Harv. Th. Review*, 1941, 34, 121-128.

A. Oddone, SJ. — Le vie di Dio nelle conversioni. — *Civiltà Catt.*, 1940, 4, 184-196.

Cahiers de la *Vie Spirituelle*. II. L'Eglise et le pécheur. — Paris, éd. du Cerf, 1943, 12°, 224.

M. Mellet, OP. — La pénitence, sacrement d'amitié. — Lyon, l'Abeille, 1943, 12°, 74.

R. Garrigou-Lagrange, OP. — Le désir de réparation. — VS, 1943, 68, 505-515.

G. Giulio, SJ. — Le notti di S. Maria Maddalena penitente. Meditazioni. Introduzione et note di E. **Plovesan.** — Vicence, Soc. an tip. catt., 1940, 16°, 320.

A. Zacchi, OP. — Il problema del dolore dinanzi all' intelligenza e al cuore, 6e éd. — Rome, Ferrari, 1944, 8°, 382.

L. Macali, Conv. — Il problema del dolore secondo S. Agostino. — Rome, Office du Livre Cath., 1943, 8°, 254.

F. Pastorelli. — Schiavitù e grandezza della malattia. — Turin, LICE (Berruti), 1938, 16°, 208.

H. Fritsch. Gespräche mit Gott in Tagen der Krankheit. — Fribourg, Herder, 1941, 24°.

L. Lefebvre. — Savoir souffrir. — (Coll. Prends et lis), P. Spes.

A. de Parvillez SJ. — La joie devant la mort? Essai d'une éducation de la confiance (La Vie intérieure). — P. Montaigne, Aubier, 1941, 8°, 267.

Du Bos et divers. — Dialogues avec la souffrance. — P. Spes, 1941, 16°, 222.

N. Salvaneschi. — Saper soffrire. — Milan, Corbaccio, 1941, 8°, 200 p.

H. Bassi. — Valorizziamo il dolore. Venise, Emiliana, 1938, 16° 286.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

G Turbessi, OSB. — La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti. — Rome, Soc. S. Paolo, 1944, 16°, XII-200.

B. Giménez Duque. — Il problema místico. — *Rev. esp. teol.*, 1942, 2, 617-639.

Gr. La Grua. — Il problema della vocazione generale alla mística. *Misc fr.*, 1943, 43, 14-54, 257-288.

M. de Arredondo. — Base humana y divina de la mística. — San Sebastián, *Alea*, 1943, 12°. 30.

M. Rubio Cercas. — La merced del Dardo. La patología frente a los fenómenes místicos. — *Spiritualidad*, 1941, 1, 89-101.

B. Giménez Duque. — La Fe y la contemplación mística. — *Rev. esp. teol.*, 1944, 4, 429-456.

F. D. Joret. — La contemplazione mistica secondo S. Tommaso di Aquino. Trad. de la nouv. édit. rev. et augm. par **G. S. Nivoli**. (Bibl. di ascetica e mistica). — Turin, S. E. L., 1942, in-8, XII-432 p.

A. Stolz. — Teologia della mistica. Trad. de l'all. par **M. Matronola**. — Brescia, Morcelliana, 1940, in-16, 227 p.

F. Cayré. — L'objet de la mystique. — *Année théol.*, 1944, 243-253.

F. Cayré. — Précisions sur l'objet de la théologie mystique. — *Année théol.*, 1944, 409-441.

W. Macholz. — Der Einfluss der Mystik auf die Frömmigkeit der Gemeinschaftsbewegung. — *Theol. Blätter*, 1940, XIX, 45-56.

R. F. Merkel. — Die Mystik im Kulturleben der Völker. — Hambourg, Hoffmann et Campe, 1940, 288 p. et 19 fig.

Marie-Armand de S. Joseph, CD. — La contemplación y la perfección. — *Espiritualidad*, 4, 1945, 446 458.

E. Hugueny, OP. — Contemplation, méditation, rêverie, VS, 1942, 66, 481-488; — La contemplation naturelle, VS, 1942, 67, 161-170; — Contemplation surnaturelle acquise, *ibid.*, 246-259; — Contemplation surnaturelle infuse, *ibid.*, 417-433.

P. Parente. — Quaestiones de mystica terminologia ad mentem Pseudo-Areopagitae et sanctorum Patrum. — Washington, 1941, chez l'auteur, 8°, X-58.

Claudio de Jesus crucificado, CD. — Hácia una definición clara y precisa de la Teología mística. — *Rev. esp. teol.*, 1941, 1, 573-601.

A. Alaejos, CMF. — Por una mística más española. — *Espiritualidad*, 4, 31-50.

B. Giménez Duque. — Noches del alma. La noche oscura de la fe. *Espiritualidad*, 4, 1945, 151.

Dom C. Coster. — Le chemin de l'amour : simple tracé des voies mystiques. — *Témoignages*, 7, 1943, 5, 3-30.

Crisogono de Jesus, CD. — La percepción de Diós en la filosofía y en la mística. — *Espiritualidad*, 4, 1945, 119.

Gabriele di S. M. Maddalena, CD. — Visioni e rivelazioni nella vita spirituale, — Florence, Lib. ed. fiorentina, 1941, 16°, 166.

M. Waldmann. — Zum Problem der Stigmatisation. — *Theol. prakt. Quart.*, 1939, XCII, 558-574.

A. Vallejo Nàgera. — El caso de **Teresa Neumann** a la luz de la ciencia médica, 2e édit. — Valladolid, Santaren, 1939, in-8, 264 p.

M. de Corte. — Expérience poétique et expérience mystique. — *Témoignages*, Mystique et poésie, 1943, 5, 62-85; Conclusion, p. 103-118.

J. Paulus. — Le problème de l'Hallucination et l'Evolution de la Psychologie, d'Esquirol à Pierre Janet. — Paris, Droz, 1941, 8°, 188 p.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

A. Poggi — La preghiera dell' uomo. — Milan, Bocca, 1944, in-16, 288.

Cf. le compte rendu de L. Pelloux dans *Riv. fi. neose.*, 1944, 128-130.

Th. Deman, OP. — Valeur sanctifiante de la prière. — VS, 1945, 72, 240-252.

P. Philippe, OP. La prière d'adoration et de louange. — VS, 1944, 70, 490-504.

L. Beirnaert. — La prière de demande dans nos vies d'hommes. — *Construire*, 2, 194, 45 60.

P. Claudel. — Seigneur, apprenez-nous à prier. — Paris, Gallimard, 1943, 12°, 218.

H. Pinard de la Boullaye, SJ. — L'oraison mentale à la portée de tous. — Paris, Albin Michel, 1944, 12°, 48.

Th. Philippe, OP. — Liberté et silence dans l'oraison. — VS, 1945, 73, 523-534.

J. Barbier. — L'appel du pain. — Bloud, 1940, 8°, 188.

Marie Eugène de l'E. J. — Les oraisons des débutants. — Editions du Carmel, 1944, 12°, 128.

A. Scotton. — L'orazione e la giustizia cristiana. — Vicence, SATE, 1943, 8°, 480.

P. Bentivoglio Meneghini, OFM. — La preghiera dettataci da Gesù. Il « Padre nostro ». — Brescia, Queriniana, 1940, 32°,348.

P. Chiminelli. — La storia della preghiera immortale. Note di storia intorno al Pater noster. — Turin, S. E. I., 1942, 16°, 222.

M. Philipon, OP. — Le « Notre Père », école d'oraison. — VS, 1944, 70, 408-422.

G. Botto. — Pater noster (La sua parola). — Turin, S. E. L., 1940, 32°, 310.

Claudio de Jesus Crucificado., OSD. — Metodo Carmelitano de oracion mental. — *Espiritualidad*, 1, 1942, 80-104.

V. Vangheluwe. — De utilitate et honestate orationis deprecatoriae. — *Collat. Brug.*, 1945, 14-25.

V. Vangheluwe. — De efficacia orationis deprecatoriae. — *Collat. Brug.*, 1945, 84-97, 166-180.

G. Mortarino, Ist. della Carità. — La parola evangelica meditata. Turin, Berruti, 1940, 12°, 4 vol. de 362, 392, 400, 390.

A. Mager. — Zur Psychologie der Betrachtung. — *Phil. Jahrhuch*, 1942, LV, 58-75.

C. H. Marin. — Spiritualia exercitia secundum Romanorum Pontificum documenta. Documenta collegit, concinnavit, annotavit. — Barcelone, Libr. religiosa, 1941, in-4°, LXXIV-790 p.

Memoria del primer congreso nacional de *Ejercicios espirituales*. — Barcelona, 5-11 de mayo de 1941. — Barcelone, Imp. Iberica, 1942, in-8, XIX-470 p. et fig.

B. Hegardt. — Religie en geestelijke oefening. Een studie van de *Exercitia spiritualia* der Jezuïeten. Trad. du suéd. par **W. Meyer Cluwen.** — Rotterdam, W, L. et J. Brusse, 1940.

Alb. Valensin, SJ. — Initiation aux Exercices Spirituels. Aux sources de la vie intérieure : une grande retraite. — Beyrouth, 1941. Cinq volumes, 8°.

L. Ambruzzi, SJ. — Gli Esercizi spirituali vissuti nella preghiera quotidiana. — Turin, LICE (Berruti), 1942, 16, 128.
M. Quera, SJ. — Origen sobrenatural de los Ejercicios espirituales Barcelone, Iberica, 1940, 8°, 112.
M. Quera, SJ. — Los Ejercicios Espirituales y el origen de la Compañia de Jesús. — Barcelone, Iberica, 1941, 8°, 90.
C. Beretta, SJ. — Breve commento alle regole per il discernimento degli spiriti con l'aggiunta di alcune osservazioni su gli scrupoli. — Triuggio, villa S. Cuore, 1943, 24°, 136.
A.M Fiocchi, SJ. — S. Jgnazio e l'educazione alla spiritualità liturgica. — *Civiltà Catt.*, 1940, 3, 414-424.
O. Marchetti, SJ. — Gli Esercizi Spirituali di S. Ignazio. I. Il pensiero ignaziano negli Esercizi spirituali, Rome, Univ. Greg., 1940, 314. 8°; — 2° ed. riveduta ed accresciuta, Rome, *Civiltà Catt.*, 1945, 8°, 431; — II. Le meditazioni, 1941, 8°, 886.
P. Orsini, SJ. — Miniera Ignaziana. Esercizi, Ritiri, Missioni, Turin, SEI, 1942, 16, XXXII-712; II, 1943, 16°, XXXII-886.
E. Przywara, SJ. — Deus semper maior. Theologie der Exerzitien. — Fribourg, Herder, 1938-40, 8°, 3 vol. de XVI-256, XXIV-356, XXII-442.
S. Ignazio di Loiola. Esercizi Spirituali traduzione litterale dall' originale spagnuolo preceduta da un' ampia introduzione per il **P. L. Tognetti**, SJ. — Florence, Lib. ed. fior., 1943, 24°. 192.
A. Oraa, SJ. — Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. — Madrid, Razon y Fe, 1941, 16°, 1944.
F. Solanes, SJ. — Comentario a los Ejercicios Epirituales de San Ignacio de Loyola, con un Prologo del P. A. Codina, SJ. — Barcelone, Balmes, 1941, 615.

E. Roeser. — Liturgisches Gebet und Privatgebet. Begriff, geschichtliches Verhälnis und Wertung. — Vienne, Herder, 1940, VII-51.
Andres de Jesus Leal, CC. — Las alabanzas divinas. Breve tratado ascético sobre el Oficio Divino. — Città del Vaticano, Poliglotta, 1943, 16°, 207.
Crisogono de Jesus, CD. — Actuación en la oración y cantos colectivos en la Iglesia. — *Espiritualidad*, 4, 1945, 504-509.
P. Biasiotto. — History of the Development of Devotion to the Holy Name, with a Supplement. — New-York, S. Bonaventure College, 1943, 8°. XII-188.
A. Cuk. — La chiesa russa e il culto del S. Cuore. — Goritz Luechesi, 1941, 8°, 120.
C. Schreiber. — Mittelalterliche Passionsmystik und Frömmigke t. Der älteste Herz-Jesu-Hymnus (suite). — *Theol. Quartals.*, 1941, CXXII, 107-123.
La communion fréquente des malades. — Mignard, 1943, in-18, 36.

R. Garrigou-Lagrange, OP. — La Mère du Sauveur et notre vie intérieure. — Lyon, l'Abeille, 1941, 16°, 400.

C. Caminada. — Maria e la nostra vita soprannaturale. — Milan, Daverio, 1941, 16°, 212.

P. Philippe, OP. — Le rôle de la Sainte Vierge dans la vie intérieure. — VS, 1942, 67, 171-187.

Th. Dehau, OP. — En prière avec Marie. — Lyon, l'Abeille, 1944, 12°, 455,

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES.

C. van Lierde, OSA. — Roeping tot Levenstaat. — Utrecht, Het Spectrum, 1941, in-12, 184.

Th. St. Bowden. — A study of vocations. An investigation into the environ mental factors of vocations to the priesthood and the religious life in the United States from 1910 to 1929. (Univ. Microfilms, Publication n° 190). Ann. Arbor, Univ. Microfilms, 1940, 2 vol. 1016 p.

R. Kothen. — Les grâces d'état. Leurs applications professionnelles (Coll. Etudes religieuses, n. 549-550). — Liège, La Pensée catholique, 1944.

E. D. Smedt.— Priesterlijk Leven.— *Collect. Mechl.*, 1945, 252-268.

Mgr K. Cruysberger. — Priester retraite. —. Louvain, Standard-Boekhandel, 1943, 12°, 226.

Mgr A. Gonon. — Stella matutina. Méditations sacerdotales quotidiennes. — Lethielleux, 1942, in-8°, 2 vol. de 392 et 396 p.

F. Mouret, C. R. I. C. — Réflexions et suggestions. 1re série. La préparation au sacerdoce. — Spes, 1943, 12°, 239 p.

G. Thils. — Le clergé diocésain. I. Doctrine. — Bruges, Desclée De Brouwer, 1942,, 3e édit. 1944, 12°, 150.

G. Thils. — Nature et spiritualité du clergé diocésain. — Bruges, Desclée De Brouwer, 1946, 416.

A. Ferraro. Il sacerdozio. — Alba, Soc. San Paolo, 1940, 8°, 270.

R. Ducasse. — Tendances spirituelles des futurs prêtres. — VS, 1945, 73, 130-142.

J. Bonduelle, OP. — La formation spirituelle des séminaristes. Formation spirituelle et formation liturgique dans les Grands Séminaires. — VS, 1945, 73, 284-303.

Un directeur de Séminaire. — A propos de la formation des Séminaristes. — VS, 1945, 3, 541-555.

S. Congregatio de Semin. et Studiorum Universitatibus. — Enchiridion Clericorum. Documenta Ecclesiae sacrorum alumnis instituendis. — Vatican, 1938, 8°, LX-920 (dépôt chez Herder).

A. Stolz, OSB. — Das Monchsideal der morgenländische Kirche. — *Ein Leib, ein Geist*, 1940, 69-88.

G. Gorris. — De aanpassing van het Ordewezen aan de behoeften des tijds in de geschiedenis der Kerk.— *Studien*, 1940, CXXXIV, 147-159.

J. Lortzing. — Der Ordensgedanke ausserhalb des Christentums. geschichtsphilosophische Studie (suite). — *Phil. Jahrbuch*, 1941, LIV, 357-372, 462-475.

S. Kratzig. — Der weltliche Dritte Orden als religionsgeschichtliche Erscheinung aufgezeigt am Hinana-Buddhismus, den Derwischurden des Islams und den Orden der katholischen Kirche. — Bonn, H. Kollen, 1939, 8°; 185.

J. de Longny. — All' ombra dei grandi ordini. Storia, spiritualità, constituzioui degli otto principali terz' ordini. Trad. du français — Rome, Edit. del S. Cuore, 1939, 8°, 381.

G. Schreiber. — Monasterium und Frommigkeit. Religionsgeschichtliche u. ordensgeschichtliche Zusammenhänge. — ZAM, 1941, XVI, 19-31.

Amandrini Garabed. — Disciplina Armena. II. Monachismo. Studio storico-canonico e fonti canoniche (Codificazione Codicis orient, Fonti, serie B, 12). — Rome, typographie Vaticane, 1940, 8°, 246.

Statistica degli ordini e delle congregazioni religiose maschili et femminili di diritto pontificio secondo le relazioni quinquennali presentate alla sacra Congregazione dei religiosi. — Cité du Vatican, Imprimerie Vaticane, 1942, in-8°, 122 p.

F. Schaefer, OMCap. — De religiosis ad nornam Cordicis iuris canonici, ed. 3a. — Rome, S. A. I. E. R., 1940, 8°, LXIII-1370.

G. Kindy. — De potestate dominativa in religione. — Bruges, Desclée De Brouwer, 1945, 8°, XXXVIII-363.

O. Lottin, OSB. — Considérations sur l'état religieux et la vie bénédictine. — Paris, Desclée De Brouwer, 1941, 16°, 100.

X. — Notes de spiritualité bénédictine. Première partie. L'ascèse. — Abbaye de Citeaux, 1940, in-4°, 187.

J. Pérez de Urbel. — Historia de la orden benedictina. — Madrid, Fax, 1941, in-4°, 474 p.

Ph. Schmitz.— Histoire de l'ordre de S. Benoît. T. I : Origine, diffusion et constitution jusqu'au XIIe s. T. II : Œuvre civilisatrice jusqu'au XIIe s. — Maredsous, les Editions de Maredsous, 1942, in-8, 396 et 432 p., X et XVII pl.

E. Lucchesi. — Della vita solitaria di **Girolamo de Raggiolo** e la vita eremitica nell' ordine di S. Benedetto. — Florence, Instituto Gualandi, 1941, 8°, 132.

G. M. Lohr. — Die Mendikantenarmut im **Dominikanerorden** im XIV. Jht. Nach den Schriften von **Johannes von Dambach**, O. P. und **Johannes Dominici** O. P. — *Divus Thomas* (Fribourg), 1940, XVIII, 385-427.

J. M. Canivez. — Statuta capitulorum generalium Ordinis cisterciensis ab a. 1186 ab a. 1786. T. VIII : Indices. (Bibliothèque de la RHE. Fasc. 14 B. — Louvain, Bureaux de la Revue. 1941, in-8, X-542.

A. Walz — Studi domenicani. — Rome, Herder, 1940, in-8°, 148 p.

A. Gemelli, OFM. — Il francescanesimo. 4e éd. riveduta e aumentata. — Milan. Vita e Pensiero, 1942, 8°, 578.

A. Gemelli. — El franciscanismo. Trad. de l'italien par **G. Monzon.** Barcelone. L. Gili, 1940, 8°, 490.

A. Quaglia, OFM. — L'originalità della regola francescana. — Sassoferrato, Scuola tip. francescana, 1943, 16°, XVI-172.

L. Veuthey, Conv. — Piccolo itinerario dell' anima francescana. — Rome, Agenzia del libro catholico, 1942, 16°, 158.

V. Breton, OFM. — La pauvreté, vertu fontale de la piété franciscaine. — Editions franciscaines, 1943, 12°, 125.

M. Scaduto. — Intorno alle origini dei Cappuccini. — *Civ. Catt.*, 1942, IV, 301-333.

P. Optatus. — Het Franciscaansch milieu, waaruit de eerste Capucijnen zijn voortgekomen. — FL. 1943, XXVI, 8-18.

J. Schaack. — Les Jésuites au cours de quatre siècles : travaux, épreuves, joies. 1540-1940. — Bruxelles, Edit. Universelle, 1941, in-12, 170 p.

P. Lippert. — Het Jezuïtisme. Psychologische studie over de Sociëteit van Jezus. Trad. de l'allem. par H. Kooyman. 2e édit. — Schiebroeck, Vox romana, 127 p.

E. Przywara. — Der religiöse Typus der Gesellschaft Jesu. — ZAM, 1942, XVII, 121-238.

C. Kempf. — Wesenswerkmele ignatianische Heiligkeit. — ZAM, 17, 1942, 181-198.

I. A. Zeiger. — Professio super hostiam. Ursprung und Sinngehalt der Professform in der Gesellschaft Jesu. — *Arch. hist.* S. I. 1940, IX, 172-188.

M. Smits van Waesberghe. — De bestuursinrichting der Sociëteit van Jezus. — *Studien*, 1940, CXXXIV, 182-194.

F. Hillig. — Die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu in Durchblick. — *Stimmen der Zeit*, 1940, CXXXVII, 381-386.

P. de Chastonay. — Les Constitutions de l'ordre des Jésuites. Leur genèse, leur contenu, leur esprit. — Paris, Aubier, 1941, 16°, IV-255 p.

I Salvatoriani. — Rome, Società Div. Salvatore, 1942, in-16, 113 p. et 12 fig.

Ph. Oppenheim, OSB. — Die *Consecratio Virginum* als geistesgeschichtliches Problem. Eine Studie zur ihrem Aufbau, ihrem Wert und ihre Geschichte. — Rome, office du livre cath., 1943, 8°, 110.

E. Locher, OSB. — La vierge chrétienne, d'après les messes du commun des vierges, tr. par J. Hild, OSB. — VS, 73, 1945, 166-177.

L. J. M. Philippen. — Het ontstaan der begijnhoven. Een synthetische studie. — Anvers, Nederlandsche boekhandel, 1943, in-8°, 51 p.

P. Geremia, C. Pass. — La Vita religiosa. Conferenze spirituali a Comunità religiose. — Milan, Vita e Pensiero, 1945, 8°, XIII-399.

Cum clamore Valido. Appel du Rédempteur aux âmes consacrées. Préface du **P. Lebreton**, SJ ; introduction du **P. H. Monier-Vinard**, SJ. — Paris, Office français du Livre, 1943, 12°.

N. Rocholl. — Vom Laienpriestertum. — Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1939, in-8°, 184.

R Kothen. — Vers une mystique familiale. — Louvain, Warny, 1944, in-8°, 238.

F. Génevois — Lumières de vie et famille humaine. — Bonne Presse, 1944, in-16, 204.

Mgr Guerry. — Maternité, méditations pour les mamans. — Paris, Familles de France, 12, 88.

Alvaro Rulla, OP. — L'ideale della famiglia cristiana. — Brescia, Queriniana, 1942, 8°, 374.

Rencontres, 8. Spiritualité de la famille. — Paris, éd. du Cerf, 1942, 12°, 238.

F. Cayré. — La formation chrétienne des adultes. La théologie vivante. — *Année théol.*, 1945, 326-346.

R. Plus, SJ. — Le Christ *au* foyer. Méditations pour gens mariés. — Toulouse, Apost. de la Prière.

J. Rimaud. — La mission spirituelle de la famille. — *Construire*, 4, 174, 49-71.

Ch. Gallet. — Devoirs de charité en famille. — *Construire*, 6, 143-157.

Claudio de Jesus, CD. —La perfection chrétienne dans le monde (adapté par R. André). — VS, 1944, 70, 240-247.

D. Barezia-D. Chiot. — La sposa cristiana. Istruzioni, Preghiere, Liturgia. — Vicenza, Galta, 1936, 24°, 448.

H. Marrou. — Histoires d'amour. — *Esprit*, 13e année, n. 13, 1945, 899-916.

Sur divers ouvrages se rapportant à l'amour chrétien, dans ses rapports avec l'amour profane, l'amour courtois : le livre de Nygren, la Belle Acarie du P. Bruno, etc.

G. Borsara. — Come sorridono i Santi e gli amici dei Santi. — Modena, tip. L'immacolata concezione, 1940, 8°, 376.
A. Henrion. — Madri di Santi. — Rome, A. C. I., 1942, in-8°, 222.
D. Venditti. — La vedova nella Bibblia. — Alba, Soc. San Paolo, 1940, 16°, 110.
C. Gnocchi. — I giovani del nostro tempo e la direzione spirituale. Rome, A. V. E., 1940, 16°, 88.
S. Riva. — Ragazzi che meditano. — Milan, Ist. propag. libraria, 1940, 8°, 48.
D. del Cerra. — Niños santos. — Madrid, Ed. bibl. Española, 1942, in-12, 210.
P. Hoels. — Ton cœur devant Dieu [aux jeunes filles]. — Spes, 1941, in-16, 222.
J. Jadot. — L'oraison des laïcs. — Bruxelles, Cité chrétienne, 1941, 12°, 60.
Enquête sur l'oraison dans la vie des laïcs. — VS, 1943, 69, 303-308.
A. Plé, OP. — Conclusions à l'enquête sur l'oraison des laïcs. — VS, 1944, 70, 369-391 et 392-407, 529-544; 71, 61-79, 165-187.
P. Dabin. — Le sacerdoce royal des fidèles dans les Livres saints. — Paris, Bloud, 1941, 8°, 483.
P. Santi. — I laici a servizio del Signore nel Vangelo e nella Chiesa apostolica. — Brescia, Queriniana, 1942, 8°, 160.
D. Mesnard, OP. — Spiritualité de l'apôtre laïc. — VS, 1942, 66, 388-395.
Mgr Lavarenne. — La prière des chefs. — Paris, Bloud, 1944, 12°, 187.
J. Folliet. — La spiritualité de la route. — Bloud, 1944, 16° 192.
P. Doncœur. — L'Evangile du travail. — P. l'Orante, 1941, 86.
A. Overney. — La vie avec Dieu dans la profession. — Lyon, l'Abeille, 1942.
S. Scionti. — I divini conforti della fede (Per infermiere). — Acate, Interi, 1940, 32°, 228.
G. Borgonovo, OM. — Vita spirituale dell' ostetrica. — Rome, Sales, 1942, 24°, 232.

VII. — HISTOIRE : TEXTES, DOCUMENTS, ÉTUDES.

I. — Ancien Testament et Spiritualité Juive

G. Scholern. — Major **Trends** in Jewish Mysticism. — New-York, 1942.
Cf. R. Jones. Jewish Mysticism, *Harvard Th. Rev.*, 1943, 36, 155-163.
L. du Bois. — Het Godsvertrouwen in de Psalmen. — *Collect. Mechl.*, 1946, 31. 60-76.

Paul Claudel. — L'histoire de Tobie et de Sara, moralité en trois actes. — Gallimard, 1942, in-12, 130.

A. M. Völlmecke. — Isaias XI, 2 und die sieben Gaben des Heiligen Geistes. — *Festschrift z. 50 jähr. Bestandsjubiläum. d. Missionshauses St Gabriel*, Wien-Mödling. 1939, 205-288.

J. M. Millas Vallicrosa. — La poesía sagrada hebraicoespañola. — Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas (Publicaciones de la Escuela de Estudios hebraicos), 1940, 4°, XII-367.

II. — Nouveau Testament

J. v. Walter. — Christentum und Frömmigkeit. Gesammelte Vorträge u. Aufsätze. — Gutersloh, Bertelsmann, 1941, VII-366.

W. Twisselmann. — Die Gotteskindschaft der Christen nach dem N. T. (Beitr. zur Förderg. christl. Theologie. T. XLI, fasc. 1). — Gutersloh, Bertelsmann, 1939, in-8, 105.

W. S. Harris. — A complete Index to the Thought and Teachings of Christ. — Londres, J. Clarke, 1939, in-8, 191 p.

J. Lebreton. — Etudes sur la contemplation dans le N. T. La contemplation dans la vie de Notre-Seigneur. — RSR, 1939, XXIX, 568-593 ; 1940, XXX, 81-108.

H. Féret, OP. — Introduction aux béatitudes évangéliqnes. — VS, 1944, 70, 223-234, 234-347.

A. Portaluppi. — Commento alle beatitudini. — Rome, Sales, 1942, 16°, 224.

A. Bessières, SJ. — Les béatitudes et la civilisation. — Spes, 1944, in-12, 190.

G. Feuillet. — La béatitude de la pauvreté. — VS, 1945, 73, 511-527.

R. Graf, CSSp. — Beati coloro che hanno fame. Trad. dal tedesco di G. Federici **Airoli.** — Brescia, Morelliana, 1941, 8°, 164.

J. M. Bover. — *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam* (Mt. v, 6). — *Estudios eccles.*, 1942, XVI, 9-26.

J. Walterscheid. — Das grösste Gebot des Evangeliums, Eine Geschichte, d. christl. Liebestätigkeit in Lebensbildern. — Cologne, Bachem, 1941, in-8, 267.

N. Crainic. — Das Jesusgebet. — *Zeit. f. kircheng.*, 1941, LX, 341-353.

P. Petazzi, SJ. — La prière sacerdotale du Christ. Trad. et adapté par **L. Arendt** et **J. Munaule.** — Casterman, 1943, 12°, 250.

J. Bover. — San Pablo, maestro de la vida espiritual, o la ascética de san Pablo. Estudios de teologia bíblica sohre la vida espiritual, cual la enseña el Apostol., 2e édit. rev. et augm. — Barcelone, Edit. tip. catol., Casals, 1941, in-8, 326.

M. Dibelius. — Paulus und die Mystik. — Munich, E. Reinhardt, 1941, in-8, 20

J. Huby. — La vie dans l'Esprit d'après saint Paul (Romains VIII). — RSR, 1940, XXX, 5-39.

L. Cerfaux. — La théologie de l'Eglise suivant saint Paul. (Unam Sanctam, T. X). — Paris, édit. du Cerf, 1942, in-8, VIII-334.

E. Percy. — Der Leib Christi (Σῶμα Χριστοῦ) in d. Paulinischen Homologumena u. Antilegomena. Lunds Univ. Arsskrift. Nouv. sér., 1er sect., t. XXXVIII, fasc. I). — Lund, Gleerup, 1942. 58.

P. Althaus. — Das Bild Gottes bei Paulus. — *Theol. Blätter*, 1941, XX, 81-92.

G. Bornkamm. — Taufe und neues Leben bei Paulus. — *Theologische Blätter*, 1939, XVIII, 233-242.

P. Schubert. — Form and Function of the Pauline Thanksgivings. (*Zeits. neut. Wissens.* Fasc. suppl. 20). — Berlin, Töpelmann, 1939, in-8, 185 p.

J. Bonsirven. — Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ d'après l'épître aux Hébreux. — NRT, 1939, LXXI, 769-786.

G. Thils. — L'enseignement de saint Pierre (*Coll. Etudes bibliques*), Gabalda, 1943, in-12, 168 p.

Ph. Vielhauer. — *Oikodome.* Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur, vom N. T. bis Clemens Alexandrinus. — Carlsruhe-Durlach, Tron, 1939, in-8, 190.

III. — I-IIIe Siècles

A. Heitmann. — *Imitatio Dei.* Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte. (Studia Anselmiana. Fasc. 10). — Rome, Herder, 1940, in-8, XVI-120 p.

J. Madoz. — *Mater Ecclesia.* Devoción a la Iglesia en los primeros siglos. — EE., 1942, XVI, 433-452.

J. Plumpe. — Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity. — Washington, The Cath. Univ. of America Press, 1943, xxi+149.

J. Marty. — Sur le devoir chrétien de l'hospitalité aux trois premiers siècles. — *Rev. hist. et phil. relig.*, 1939, XIX, 288-295.

A. Mayer. — Das Gottesbild im Menschen nach **Clemens v. Alexandrien.** (Studia Anselmiana. Fasc. 15). — Rome, S. A. L. E. R., 1942, in-8, VIII-99.

G. Bekes. — De continua oratione **Clementis Alexandrini** doctrina. (Studia Anselmiana. Fasc. 14). — Rome, Herder, 1942, in-8, XII-109 p.

O. Schefer. — Das Vaterunser, das Gebet des Christen. Eine aszetische Studie nach Tertullian *De oratione.* — *Theologie u. Glaube*, 1943, XXXV, 1-6.

IV. — IVe-Ve Siècles

A) Orient

G. Bardy. — Les premiers temps du christianisme de langue Copte en Egypte. — *Mémorial, Lagrange*, 1940, 203-213.

A. Roche. — The First Monks and Nuns. — Londres, Burns, 1943.

D. Aubert. — Les origines du monachisme. — *Collect. Mechl.*, 1944. 550-557.

J. Vergote. — **Egypte** als nakermat van het Christelijk monnikendom, — *Nieuwe theologische studien*, 1941, XXIV, 162-180.

M. H. Shepherd. — The development of monastic worship. — *Anglican theological Review*, 1939, XXI, 1-21.

B. Lavaud, OP. — La sainteté au désert. — VS, 1942, 67, 455-471.

B. Lavaud. — Antoine le Grand, père des moines. Sa vie par saint Athanase et autres textes traduits et présentés. — Fribourg, Libr. de l'Université, 1943, in-12, IV-XLVIII-171.

Fr. Klejna. — **Antonius** und **Ammonas**. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Monchsbriefe. — ZKTh., 1938, 309-348.

G. Garitte. — Panégyrique de Saint **Antoine**, par **Jean**, évêque d'**Hermopolis**. — OCP, 1943, IX, 100-134.

G. Garitte. — A propos des lettres de saint **Antoine l'Ermite**. — *Muséon*, 1939, 11-31.

G. Garitte. — Une lettre grecque attribuée à S. Antoine. — *Muséon*, 1942, LV, 97-123.

G. Garitte. — Un fragment grec attribué à saint **Antoine** l'Ermite [Vatic. gr. 1579, f° 200]. — *Bull. Institut hist. belge*, 1939, 165-70.

G. Gariite. Un témoin important du texte de la *Vie de saint Antoine* par saint **Athanase** [version latine inédite]. Coll. Etudes de philosophie, publiées par l'Institut hist. belge de Rome. — Bruxelles, Palais des Académies, 1939, in-8°, 97 p.

L. Th. Lefort. Glanures **pachomiennes** (fragments des Vitae sahidiques). — *Muséon*, 1941, 11-138.

L. Th. Lefort. — Les premiers monastères **pachomiens** : exploration topographique. — *Muséon*, 1939, 379-407.

L. Th. Lefort. — Les vies coptes de saint **Pachôme** et de ses premiers successeurs. Traduction française. — Louvain, Université, 1943, in-8e, XCI-431 p.

J.-M. Vosté. — *Liber Patrum*. Latine interpretatus et notis illustratus. (Cod. can. or., Fonti. 2e sér., fasc. 16). — Rome, Typ. polyglotte vaticane, 1940, 41 p.

M. Rothenhausler. — Ein Beitrag ans der Vaterzeit zum Bilde des östlichen Mönchtums. — *Ein Leib, ein Geist*, 1940, 93-106.

L. Bouyer. — L'Incarnation et l'Eglise corps du Christ dans a théologie de saint **Athanase** (Coll. Unam Sanctam, 11). — Ed. du Cerf, 1943, in-8°, 158.

D. Armand, OSB. — Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de **S. Basile** de Césarée.— *R. Bén.,* 1940, 141-161 ; 1941, 119-151 ; 1942, 124-144.

Sœur M. M. Fox. — The Life and Times of. St. **Basil the Great** as revealed in his Works. — Washington, Univ. Cath., 1939, in-8°, XVI-172 p.

D. Armand, OSB. — Le monachisme de saint **Basile de Césarée.** *Rev. liturg. et monast.,* 1939, 91-102.

R. André. — S. Jean Chrysostome et la perfection des laïques. — VS, 1943, 69. 70-81.

L. Alfonsi. — Echi protrettici nell' *Eis Theôdoron ekpesonta* di san Giovanni **Crisostomo.** — *Riv. fil. neoscol.,* 1943, 197-201.

J. Muyldermans. — Fragments arméniens du « Ad Virgines » d'**Evagre.** — *Muséon,* 1940, 77-87.

J. Muyldermans. — **Evagriana** de la Vaticana. — *Muséon,* 1941, LIV, 1-15.

J. Muyldermans. — Le *De magistris et discipulis* de S. Nil. — *Muséon,* 1942, LV, 93-96.

J. Muyldermans. — Une nouvelle recension du « De octo spiritibus malitiae » de S. Nil. — *Muséon,* 1939, 235-274.

V. Fradinski. — Der hl. **Neilos Sinaites,** sein Leben, seine literarische Tätigkeit (en serbe). — Belgrade, 1938, IX-173.

G. B. Calvi. — La *Storia Lausiaca* di **Palladio.** — *Salesianum,* 1939, 269-279.

G. B. Calvi. — Il contenuto ascetico della *Storia Lausiaca.* — *Salesianum,* 1941, 129-156.

G. Olinder. — A letter of **Philoxenus of Mabbug** sent to a novice. — Göteborg, Wettergren et Kerber, 1941.

L. G. Rignell. — Brife von **Johannes dem Einsiedler.** — Lund, Akad. avhandl., 1941, 84-120.

J. Rinna. — Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim hl, **Ambrosius.** -- Rome, Librai Editori riuniti, 1940, 8, 174.

B) Occident

F. Cayré. L'étude de saint **Augustin** [spécialement à propos de la mystique]. — *Année théol.* 1944, 311-320.

E. Gilson. — Note conjointe sur l'étude de saint **Augustin.** — *Année théol.,* 1944, 320-330

F. Cayré. — Remarques sur la note de **M. Gilson.** — *Année théol.,* 330-334.

F. Cayré. — Les classifications de la vie spirituelle d'après saint Augustin. — *Année théol.*; 1945. 347-367.

A. Van der Born. — St **Augustinus** en de Augustijnenorde. Geschiedkundig overzicht. — Gand, 1945, éd. des Pères Augustins, in-12°, 136.

P. Munoz. — Psicologia de la conversion en san **Agustin.** II : Fases de la crisis del espíritu y acción interna de la gracia. — *Greg.*, 1941, XXII, 325-352.

P. Munoz. — Psicologia de la conversion en san **Agustin**. III : El Verbo, luz interna-eterna del espíritu. — *Gregorianum*, 1942, XXIII, 35-65.

G. Bardy. — L'âme de Saint **Augustin**. — *L'année théologique*, 1940, 3-94.

G. Bardy. — Saint **Augustin**. L'homme et l'œuvre. — Paris, Desclée de Brouwer, 1940, 12°, VII, 528.

M. Mercier, OSA. — De *Sapientia* en de eerste geschriften van **S. Augustinus.** — Brakkenstein-Nijmegen, Eucharistische Boekhandel, 1939, in-8°, 128 p.

S. Agostino, De Ordine. Prima traduzione italiana con introduzione e note di A. Mario **Marchetti**, Firenze, 1941, 8°, 203.

G. Hultgren. — Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400. — Paris, Vrin, 1939, 8°, XII-311.

M. Mellet, OP. — Saint **Augustin** prédicateur de la charité fraternelle dans ses commentaires sur saint Jean. — VS, 1945, 73, 307-325, 556-76.

C. Lambot, OSB. — Saint **Augustin** a-t-il rédigé la règle pour moines qui porte son nom ? — *Rev. Bénéd.*, 1941, 41-53.

E. Schwartz. — Lebensdaten **Cassians.** — *Zeits. neut. Wissens.*, 1939, XXXVIII, 1-11.

H. L. Marrou. — **Cassien** à Marseille. — *Rev. du moyen âge latin*, 1945, 1, 5-26.

G. Morin. — Brillantes découvertes d'un jésuite espagnol et rétractation qui s'ensuit. — *Rev. hist. eccl.*, 1942, XXXVIII, 411-417.

V. — VIe-XIe Siècles

A) Orient

F Heiler. — Oestliche und westliche Mystik (Eine heilige Kirche, XX, fasc. I). — Munich, Reinhardt, 1941, 280.

Pl. de Meester. — De monachatu iuxta disciplinam byzantinam. Statuta selectis fontibus et commentariis instructa (Codif. can. orientalis. Fonti. II S., f. 10). — Cité du Vatican, 1942, in-4°, XXXIX-523.

E. Herman. — Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine Typika ktetorica, caristicari e monasteri « liberi ». — *Orient. christ. periodica*, 1940, VI, 293-375.

E. Herman. — Die Regelung der Armut in den **byzantinischen** Klöstern. — OCP, 1941, VII, 406-460.

E. Bulhak. — Authenticité des œuvres de Saint **Denys l'Aréopagite**, évêque d'Athènes et de Lutetia in Parisiis, et sa réintégration sur le siège épiscopal de Paris. — Rome, S. Nilo, 1938, in-8, XXXII-437 p.

G. E. M. Vos de Wael. — De Mystica theologia van **Dionysius Mysticus** in de werken van **Dionysius Carthusianus**. — Nimègue, Dekker et Van de Vegt, in-4°, XX 263 p. et fig.

U. Gamba. — Commenti latini al *De mystica theologia* del pseudo-**Dionigi Areopagita** fino al Grossatesta. — *Aevum*, 1942, XVI, 251-271.

E. Schwartz. — **Kyrillos von Skythopolis**. (Texte and Unters. alt. Literatur, 49, 2). — Leipzig, 1939, in-8, 415 p.

P. Trevisan. — S. **Giovanni Climaco**, Scala Paradisi. T. I : Gradini, 1-15 ; t. II : Gradini, 16-30. Texte avec introd., trad. et notes. — Turin, Soc ed. internaz., 438 et 412 p.

G. Hofmann. Der hl. **Johannes Klimax** bei Photios. — OCP, 1941, VII, 461-479.

H. Urs. v, Balthasar. — Die *Gnostischen Centurien* des **Maximus Confessor** (Freiburger theolog. Studien. Fasc. 61). — Fribourg, Herder, 1941, in-8, 156 p.

Maxime le Confesseur. — *Centuries sur la charité* ; introd. et trad. de **J. Pegon**, SJ. (Sources chrétienne, 9). — Ed. du Cerf, 1943, 12°, 175.

H. Urs von Balthasar. — Kosmische Liturgie. **Maximus der Bekenner** : Höhe und Krisis des griechischen Weltbildes. — Fribourg, Herder, 1941, in-8, VIII-373.

B. Hermann. — **Maximus der Bekenner**, 580-662. (Dast östl. Christentum. Fasc. 12-13). — Wurtzbourg, Rita-Verl., 1941, in-8, 245.

J. Loosen. — Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei **Maximus Confessor**. (Münsterische Beiträge zur Theologie. Fas. 24). — Münster, Aschendorff, 1941, in-8, XV-132 p.

Nicétas Stéthatos. — Le paradis spirituel et autres textes annexes. Texte, trad. et commentaire par M. Chalendard (Sources chrétiennes, 8). — Ed. du Cerf, 1943, 12°, 103.

B) Occident

1. *Saint Benoît*

I. Card. **Schuster.** — La storia di S. **Benedetto** e dei suoi tempi. — Milan, Vita et pensiero, 1943, 8, XIX-463.

S. Gratilli. — S. **Benedetto.** — Rome, Pia soc. San Paolo, 1940, in-16, 231.

O. Casel, OSB. — **Benedikt** von Nursia als Pneumatiker Heilige Ueberlieferung. — Festgabe I. Herwegen, 1938, 96-123.

Br. Avila. — La *Regla* de san **Benito**, estudio y versión. — Buenos-Ayres, Monasterio, 1939, in 12, 190.

Card. **A. I. Schuster.** — San Benedetto Abb., *La Regula monasteriorum.* Testo, introd., commento et note. — Turin, Soc. editr. internaz., 1942, in-12, 492 p.

Card. **Schuster.** — Note steriche sulla *Regula monachorum* di San Benedetto. — Turin, Soc. ed. intern., 1943, in-8°, XI-128 p.

H. J. Smetz. — Repertorium summae Artis spiritualis prout in Regula Smi P. N. **Benedicti** monachis exercenda proponitur analytico ordine digestum. — Abbaye de Westmalle, 1938, in-8°, 136.

R. Spilker. — Die Busspraxis in der Regel des hl. **Benedikt.** Untersuchung über die altmonastiche Busspraxis und ihr Verhältnis zur altkirchlichen Bussdisziplin (suite). — *Studien u. Mitt. z. gesch. d. Bened.*, 1939, LVII, 12-38.

A. Ménager, OSB. — L'expression « Sapientiae doctrina » chez S. **Benoît.** — VS, suppl., 1939, 30-108, 181-191

A. Lentini. — Il ritmo prosaico nella Regola di S. **Benedetto.** — Mont-Cassin, Abbaye, 1943, 112 p.

E. Heufelder. — Die Regel **St Benedikts** und der Geist des Mönchtums der Orient, — *Die christl. Orient*, 1940, 35-38.

R. Bauerreiss. — Bibliographie der Benediktinerregel. — *Stud. u. mitteil. z. Gesch. des Benediktinerordens*, 1940, 3-20.

B. Capelle. — Un plaidoyer pour la règle du Maître. — *Rech. théol. anc. et méd.*, 1940, XII, 5-32.

J. Mac Cann. — The Master's Rule again. — *Downside Review* 1940, 38, 150-159.

A. Lambert, OSB. — Autour de la « *Règle du Maître* ». — *Rev. Mabillon*, 1942, 21-79.

M. Alamo. — Nouveaux éclaircissements sur le Maître et St Benoît. — *Rev. hist. eccl.*, 1942, XXXVIII, 332-360.

P. Pérez de Urbel, OSB. — El Maestro, san **Benito** y **Juan Biclarense.** — *Hispània*, 1940, 7-12; 1942, 8-52.

2. *Divers*

I. Cappa. — *Consolazione della filosofia* di Anicio Manlio Torquato Severino Boezio. Esposizione e commenti. — Milan, Garzanti, 1940, 8°, 277.

G. Morin. — Sancti **Caesarii episcopi** Arelatensis opera omnia. T. II : Opera varia. Epistulae, Concilia, Regulae monasticae, Opuscula theologica, Testamentum. Vita ab eius familiaribus conscripta. — Maredsous, Abbaye, 1942, in-4°, 396.

A. Jacquin, OP.— Saint **Césaire d'Arles**.— VS, 1943, 69, 97-121.
M. Lauzière, OP. — Saint **Césaire**, l'enseignement, *ibid.*, 122-153.
S. Césaire d'Arles. -- Les devoirs du pasteur des âmes. Tr. Lauzière, *ibid.*, 154-172.
A. van de Vyver. — Les *institutiones* de **Cassiodore** et sa fondation à Vivarium. — *RBén.*, 1941, LIII, 59-88.
A. M. Jacquin, OP. — **Cassiodore**. — VS. 1943, 68, 425-443.
F. de Graaff. — De heiligheidsopvatting in de periode der **Merowingers**. — OGE, 1941, XV, 163-227.
R. Oliger, OFM. — Le monachisme **mérovingien**. — VS, 1945, 73, 55-64.
J. Roussel. — Saint **Colomban** et l'épopée colombanienne. — Besançon, Jacques et Demontrond, 1941-1942, 2 vol. in 8, 309 et 259 p., fig., pl. et carte.
P. J. Mullins. — The spiritual Life according to saint **Isidore of Seville**. (Studies in medieval and Renaissance Latin Language and Litterature. T. XIII).— Washington, Cath. Univ. of America press, 1940, XI-212 p.
J.-F. Sagiies. — La doctrina del Cuerpo mistico en san **Isidoro de Sevilla**. — EE, 1943, XVII, 227-257.
J. Madoz. — Epistolario de S. **Braulio de Zaragoza**. Edición critica segun el códice 22 del Archivo capitular de León, con una introducción historica y comentario (Biblioteca de antiguos escritores cristianos españoles). T. 1. — Madrid, Consejo sup. de ínvestigaciones cientificas, 1941, 8°, VII-244.
M. Alamo, OSB. — Les lettres de saint **Braulion** sont-elles authentiques? — RHE, 1942, XXXVIII, 417-422.
J. Madoz, SJ.— Autenticidad de las cartas de san **Braulio** de Zaragoza. — *Estudios ecles.*, 1943, 433-485
E. Bermejo Garcia. — San **Valerio**, un asceta español del siglo VII. Ensayo critico. — Madrid, Educ. nac., 1940, in-8, 56 p.
R. Fernandez Pousa. — San **Valerio**, Obras. Edición critica. (Clásicos Emerita). — Madrid, Consejo sup. de investigaciones cientificas, 1942, in-8, XL-217 p. et 13 pl.
R. Aigrain. — S. **Bède** le Vénérable. - VS, 1944, 71, 136-143.
A. Wilmart. — Precum libelli quattuor aevi karolini. Nunc primum publici iuris facti cum aliorum indicibus. — Rome, Ephemerides liturgicae, 1940, 189.
M. Dal Prà. — Scoto **Eriugena** e il neoplatonismo medievale. — Milan, Bocca, 1941.
Dom P. Cousin. — Le millénaire de saint **Odon**. — *Témoignages*. 1942, 3, 118-139.
S. Pier Damiani. — *De divina providentia* e altri opuscoli. A cura di P. **Brezzi** e di Br. **Nordi**.— Florence, Vallecchi, 1943, 8°, 357.
B. Quilici. — **Giovanni Gualberto** e la sua riforma monastica. — *Arch. stor. it.*, 1941, 99, 21-62; 1942, 100, 45-99.

VI. — XIIe-XVe Siècles

A) Orient

J. Gouillard. — Une compilation spirituelle au XIIIe siècle. Le livre II de l'abbé Isaïe. — *Echos d'Orient*, 1939, XXXVIII, 72-90.

J. Gouillard. — L'acrostiche spirituel de **Théognoste** (XIV s. ?) — EO, 1940, XXXIX, 126-137.

R. Salaville. — Formes ou méthodes de prières d'après un byzantin du XIVe s., **Théolepte** de Philadelphie. — *Echos d'Orient*, 1940, XXXIX, 1-25.

Wassilij. — Die asketische und theologische Lehre des hl. **Gregorius Palamas**, 1296-1359. Trd. du russe par H. **Landvez** (Das östliche Christentum. Fasc. 8). — Wurtzbourg, Rita Verl., 1939, 91 p.

G. Wunderle. — Die Nachfolge Christi als mystische Tatsache und als ethische Aufgabe in des **Nikolaus Kabasilas** Leben in Christo. — *Philos. Jarhbuch*, 1940, LIII, 362-373.

Nicolas Cabasilas.— *Explication de la divine liturgie.* Intr. et trad. de **S. Salaville**, A. A. (Sources chrétiennes, 4). — Ed. du Cerf, 1943, 12o, 309.

B) Occident

1. *Généralités*

G. Schreiber. — Kulturwanderungen und Frömmigkeistswellen im MA. — *Arch. f. Kulturg.*, 1942, XXXI, 1-40.

V. de Bartholomaeis. — La *Giostra delle virtù e dei vizi* e la sua fonte. — *Studi medievali*, 1942, XV, 191-206.

Ch. van den Borren. — Mysticisme et musique au m. â. — *Acad. r. de Belg. Bull. class. des Beaux-Arts*, 1940, XXI, 55-56.

M. P. Koch. — An analysis of the long prayers in Old French literature, with special reference to the « biblical-creed-narrative » prayers. — Washington, Cath. Univ. of America press, 1940, VIII-204 p.

C. C. de Bruin. — Middelnederlands geesttelijk proza. Introd. de **C. de Vooys.** — Zutphen, 1940, XXXI 355 p.

F. Pelster. — Aus der Frühzeit deutscher Scholastik und deutscher Frömmigkeit. Mitteil. aus einer Paderborner Hs. (Cod. Vat. Palat. 842). — *Scholastik*. 1940, XV, 533-559.

K. Bihlmeyer. — Der sog. St Georgener Prediger und anderes. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik. — *Th. Quart.*, 1942, CXXIII, 79-97.

E.-J. Arnould. Le manuel des péchés. Etude de littérature anglo-normande, XIIIe-XVe s. — Paris, Droz, 1940, 450 p.

G. Gonnet. — Il valdismo medioevale. Prolegomeni. Torre Pellice, L'Alpina, 1942, 8°, 134.

G. Schreiber. — Die **Praemonstratenser** und der Kult des hl. Johannes Evangelist. Quellgründe mittelalterl. Mystik. — *Zeits. kath. Theol.*, 1941, LXV, 1-31.

C. Schreiber. — **Praemonstratensische** Frömmigkeit und die Anfänge des Herz-Jesu-Gedankens. Ein Beitr. zur Gesch. d. Frömmigkeit d. Mystik u. d. monastischen Bewegung. — *Zeits. kath. Theol.*, 1940, LXIV, 181-201.

B. Mockenhaupt. — Die Frömmigkeit im Parzival **Wolframs von Eschenbach**. Ein Beitr. zur Gesch. des religioesen Geistes in der Laienwelt des deuschen MAs. (Grenzfragen zwischen Theologie und Philos. Fasc. 20). — Bonn, Hanstein, 1941, in-8, XVI-287 p. M. 9,50.

W. E. M. C. Hamilton. — L'interprétation mystique de *La queste del saint Graal.* — *Neophilologus*, 1942, XXVII, 94-110.

F. Olivero. — Lirlca religiosa inglese. 2ᵉ édit. aug. T. I : Periodo anglosassone e periodo del Medio evo. — Turin, Soc. editr. internaz., 1941.

V. F. Muzzarelli. — De professione religiosa, a primordiis ad s. XII, seu virginum consecratio monastica ac praesertim in Decreto **Gratiani** religiosa professio. — Roma, Pia Soc. S. Pauli, 1938, 8°, 205.

2. — *XIIᵉ Siècle*

W. Pitsch. — Das Bischofsideal des hl. **Bernhard von Clairvaux**. — Bottrop-en-W., Postberg, 1942, 8°, 183.

G. B. Burch. — *The Steps of humility* by **Bernard**, abbot of Clairvaux. Transl. with introd. and notes, as a study of his epistemology. — Cambridge (Mass.), Harvard univ. press, 1940, XI-287 p. S. 3.

J. Pons. — San **Bernardo**. Obras completas. Trad. du latin avec notes, précédée de la vie du saint. — Barcelone, R. Casulleras, 1941, in-8, 5 vol de 650 à 850 p.

J. P. Machado. — Contemplação de São Bernardo segundo as seis horas canónicas do dia, dans *Boletim de Filologia.* — Lisbonne, XI, 1939-1940, p. 97-157.

Guillaume de Saint Thierry. — Œuvres choisies. Introduction, traduction et notes par **J. M. Déchanet**, OSB. — Paris, Aubier, 1944, in-12°, 277 p.

J. M. Déchanet. — **Guillaume de Saint-Thierry**. L'homme et son œuvre. (Bibliothèque médiévale. Spirituels préscolastiques. T. I). — Bruges, Beyaert, 1942, in-8, XIV-214.

J. M. Déchanet. — Aux sources de la spiritualité de **Guillaume de Saint-Thierry**. 1ʳᵉ série d'études. — Bruges, Ch. Beyaert, 1940, in-8, XII-87 p.

C. B. Judge. — A note on the vision of a certain English prior. — *Speculum*, 1941, XIV, 488-489.
J. Turk. — Cisterciensium fratrum instituta. — *Cist. Chronik*, 1940, LII, 101-107, 118-123, 432-141.
J. Turk. — Prvotna Charta Caritatis (Primaria Charta Caritatis). Ljubljana, Acad. scientiarum et artium Labacensis, 1942, 57 p.
S. Schreiber. — Prämonstratenserkultur des XII Jhts. — *Anal. Praem.*, 1940, XVI, 41-108 ; 1941, XVII, 5-33.
J. M. Schlij. — Richard van St Victor en Hadewijchs 10de brief. — *Tijds. voor nederl. tael en littertunde*, 1943, LXII, 219-228.
J. Châtillon. — Les trois modes de la contemplation selon **Richard de SainteVictor**. — *Bull. litt. eccl.*, 1940, XLI, 3-26.
M. Schrader. — Heimat u. Sippe der deutschen Seherin sankt **Hildegard**. — Salzbourg et Leipzig, 1941, in-8, 121 p.
J. Leclercq, OSB et **B. Müller**, OSB. — Les méditations d'un moine au XIIe siècle. — *Rev. Mabillon*, 1944-45, 1-19.
G. M. Cserto. — De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum, a **Petro Lombardo** usque ad **S. Thomam**. — Rome, Scuola tip. missionaria domenicana, 1940, XXIX-269 p.
Fr. Foberti. — **Gioacchino da Fiore** e il Gioacchinismo antico e moderno. — Padoue, C.E.D.A.M., 1942, 8°, 269.
L. Tondelli. — Il libro delle Figure dell'abate **Gioachino da Fiore**. T. I et II. — Turin, S.E.L., 1940, t. I, in-4°, 344 p. ; t. II, in-fol., con 23 tavole miniate, 20 trascritte.
L. Tondelli. — Nuove prove della genuinità del *Libro delle Figure* di Gioachino da Fiore. — SC, 1942, LXV, 148-168.
V. Bari, SJ. — Gioacchino da Fiore et Dante Alighieri. — *Civiltà Catt.*, 1941, 3, 44-56.
Fr. Russo, MSC. — Gioacchino da Fiore nella poesia. — *Brutium*, 1940, 19, 25-29.

3. — *XIIIe Siècle*

A. Dominicains

R. Loenertz. — Saint **Dominique** écrivain, maître en théologie, professeur à Rome et maître du sacré palais, d'après quelques auteurs du XIVe et XVe s. — *Arch. fratrum Praed.*, 1942, XII, 84-97.
H. Chr. Scheeben. — Die Konstitutionen des Predigerordens unter **Jordan von Sachsen** (Quellen u. Forschgn z. Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschland. Fasc. 38). — Cologne, Albertus-Magnus Verlag, 1939, 8°, 80.
A. Piolanti. — Il corpo mistico et le sue relazioni con l'eucaristia in S. **Alberto Magno**. — Rome, 1938, in-8, 215 p.

R. Erni. — Die Herz-Jesu-Lehre **Alberts des Grossen**. — Lucerne, Räber, 1941, in-8, 150 p.

H. Bouillard. — Conversion et grâce chez saint **Thomas d'Aquin** (Coll. : Théologie, 1). — Aubier, 1944, in-8°, 266.

C. Wirtz. — Das kontemplative und aktive Leben nach **Thomas von Aquin**. — Cologne, 1940, 165 p.

Th. Deman, OP. — Connaissance et sainteté chez S. Thomas d'Aquin. — VS, 1945, 72, 143-158.

Th. Kaeppeli.— Una raccolta di prediche attribuite a S. **Tommaso d'Aquino**. — *Arch. fr. Praedic.*, 1943, XIII, 59-94.

B. Franciscains

Les opuscules de **s. François.** Texte latin et traduction française. Texte latin de Quaracchi, tr. **Bayart**. — Paris, Editions franciscaines [1945], 18°, 263.

V. Facchinetti. — Gli scritti di S. **Francesco d'Asisi.** Con introduzione e note critiche. 2e édition. — Milan, Vita e Pensiero, 1940, in-8, VIII-212 p.

O. Bonmann. — Die Schriften des hl. **Franziskus von Assisi**. Ins Deutsche übertr. (Bücher Augustinischer u. Franziskanischer Geistigkeit, 3e sér., t. II). — Fribourg, Herder, 1940, 8°, XI-179 p.

B. Bughetti.— Descriptio novi codicis Actus beati **Francisci** exhibentis (Florentiae, Bibl. nationalis centralis, II, XI, 20). — *Arch. franc. hist.*, 1939, XXXII, 412-438.

J. Lortzing. — **Franz von Assisi** reformator. — *Wissenschaft und Weisheit*, 9, 1942, 61-70, 126-139.

P. Theophilus. — Het twede Leven van St **Franciskus** door broeder **Thomas van Celano**.— *Fr. Lev.*, 1941, XXIV, 218-226, 265-267 (à suivre).

Frate Lene. — *Lo specchio di perfezione*, volgarizzato da F. Pennacchi. — Milan, Vita e pensiero, 1943, 16°, XXV-218.

S. Clasen. — Ber hl. **Bonaventura** und das Mendikantentum. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Pariser Mendikantenstreites, 1252-72. (Franziskanische Forschgn. Fasc. 7). — Werl-en-Westph., Franziskus-Druckerei, 1940, VIII-136.

F. Imle. — Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. **Bonaventura.** — Werl-en-W., Franziskus-Druck., 1939, 471 p.

Pelayo de Zamayon. — Hácia Dios. Cinco lecciones del *Itinerario* de S. **Buenaventura**. Texte original et trad. de l'opuscule. — Rome, S.A.L E.R., 1940, 8°, 242 .

E. Ehser. — Zu der *Epistola de tribus quaestionibus* des hl. **Bonaventura**. — *Franzisk Studien*, 1940, XXVII, 149-159.

S. **Bonaventura** da Bagnoregio. — *Itinerario della mente a Dio* Trad., introd. e note a cura di P. D. Scaramuzzi, OFM. — Padoue, Cedam, 1943, 8°, 197.

B. **Aperribay**, OFM. — La vida activa y contemplativa según S. **Buenaventura**. — *Verdad y Vida*, 2, 1944, 655-689.

R. **Hofmann**. — Die Gewissenslehre des **Walter von Brügge**, OFM, und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theolog. d. MA. T. XXXVI, fasc. 5-6). — Münster, Aschendorff, 1941, XII-226 p.

F. **Ott**. — Die Lehre von der Kirche oder vom mystischen Leib Christi bei **Richard von Mediavilla**. — *Franz. Studien*, 1939, XXVI, 297-312 (fin).

R. M. **Pierazzi**. — Sainte **Marguerite de Cortone** († 1297). La grande pénitente franciscaine. Trad. B. **Dayen**. — Ed. franciscaines, 1939, in-16, 192 p.

F. **Mauriac**. — Sainte **Marguerite de Cortone**. — Flammarion, 1945, 12°, 203.

A. M. **Pierazzi**. — **Margarita** pretiosa (S. **Margherita da Cortona**). Dalla leggenda di Frate **Giunta Bevegnati**. — Brescia, Queriniana, 1938, 8°, 278.

A. **Messini**. — Profetismo e profezie ritmiche italiane d'ispirazione gioachimito-francescana nei sec. XIII, XIV e XV. — *Misc. franc.*, 1939, XXXIX, 109-130.

S. **Eijan**, OFM. — La Poesía **Franciscana** en España, Portugal y América (siglos XIII-XIX). Ensayo histórico antologico. — Santiago, 1935, in-8°.

C. Divers

U. **Gamba**. — Il commento di Roberto **Grossatesta** al *De mystica theologia* del **Pseudo-Dionigi** Areopagita. (Orbis Romanus. Fasc. 15). — Milan, Vita e Pensiero, 1942, in-8, V-69 p.

J. **Van Mierlo**. — De « minne » in de strophische gedichten van **Hadewych**. — *Versiegen en med. der K. Vlaamsche Academie*, 1941, 687-705.

St. **Axters**. — **Hadewijch** en de scholastiek. — Leuvensche bijdragen, 1942, XXXIV, 99-109.

J. **Van Mierlo**. — Een geestelijk lied uit de XIIIe eeuw. — *Versiegen en med. der K. Vlaamsche Academie*, 1941, 303-319.

F. J. **Tanquerey**. — Exhortation à l'amour divin, poème du XIIIe siècle. — Rome, 1940, LXVI, 325-354.

M. **Alonso**. — Diego Garcia y su obra ascética llamada *Planeta*. — *Revista esp. de teol.*, 1942, II, 325-356.

J. **Baumer**. — Theologische und mystische Erkenntnis. Eine Studie im Anschluss an **Heinrich von Gent**, **Dionysios** den Kartäuser und **Josephus a Spiritn Sancto**. — ZAM, 1941, XVI, 42-78.

4. — XIVe-XVe Siècles

A. Dominicains

R. M. Jones. — The flowering of mysticism. The friends of God in the XIVth cent. — New-York, Macmillan, 1939, in-8, 263 p.

M. Grabmann. — **Albert von Brescia**, OP († 1314), und sein Work *De officio sacerdotis*. — DTh., 1940, XVIII, 5-38.

Nicolai de Sanctis Capuani, OSB. Opusculum *De officio membrorum humani corporis* mirabiliter texum, ed. crit. con introduzione di D. M. **Inguanez** e D. G. **Muller**, OSB. — Montecassino, 1942, 4, 40.

Meister Eckhart. — Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke. hrsg. v. K. Christ u. J. Koch. T. III, fasc. 2 et 3 : Expositio S. Evangelii sec. Iohannem. T. IV, fasc. 1-3, édit. E. Benz. Sermones. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1938-40.

Meister Eckhart. — Die deutschen und lateinischen Werke. Untersuchungen. T. I : Neue Handschriftenfunde zur Ueberlieferung Meister Eckharts und seiner Schule, von J. Quint. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1940, in-8, XVIII-292.

O. Wilhelm. — **Meister-Eckehart** und sein deutsches Erbe. — Ebenhause Langewiesche-Brandt, 1941, 8°, 239.

B. Peters. — **Eckhartiana.** VII : Die deutschen Predigten Meister Eckharts. — *Zeits. f. Kircheng.*, 1940, LIX, 170-177.

E. Dehnhardt. — Die Metaphorik der Mystiker **Eckhart** und **Tauler** in den Schriften des **Rulman Merswin**. — Marburg, 1940, 8°, 124 p.

H. Ebeling. — Meister **Eckharts** Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des XIII. Jhts. (Forschgn zur Kirchen-u. Geistesgesch. T. XXI). — Stuttgart, Kohlhammer, 1941, 8°, X-356 p. M. 18.

F. W. Wentzlaff-Eggebert. — Studien zur Lebenslehre **Taulers** (*Abhand. preuss. Akad. Wiss.*, 1939. Phil.-hist. KL. T. XV. Extr.). — Berlin, de Gruyter, 1940, LIX, 492.

J. Bühlmann. — Christuslehre und Christusmystik des Heinrich **Seuse**. — Lucerne, Stocker, 1942, VII-251, p. M. 4,50.

C. Grober. — Der Mystiker Heinrich **Seuse**. Die Geschichte seines Lebens. Die Entstehung und Echtheit seiner Werke. — Fribourg. en Br., Herder, 1941, 8°, 242 p. et 3 pl.

H. Bleienstein. — Heinrich **Seuse** in neuer Sicht. — ZAM, 1941, XVI, 200-204.

Compte rendu dans l'*Archivum* ff. Praedicatorum, 1942, 12, 331-340, de D. **Planzer**, OP.

H. Wilms. — Des hl. **Antonin** Anschauung von Aszese und Mystik. — ZAM, 1941, XVI, 137-147.

E. **Dupré Theseider.** — Epistolario di santa **Caterina da Siena.** T. I. Préf. de P. Fedele. — Rome, R. Instit. storico ital. per il medio evo, 1940, in-8, CXI-363 p.

S. **Caterina da Siena.** — Lettere scelte a cura di G. Bitelli. — Turin, Paravia, 1945, 12°, 208.

S. **Bézine,** OP. — Sainte **Catherine de Sienne** vous parle. Extraits de ses lettres. 1re série. Vers la perfection. — Lyon, l'Abeille, 1941, in 18, 291 p.

L.-P. **Guigues.** — Sainte Catherine de Sienne. Le sang. la croix, la vérité. Treize lettres traduites. — Paris, Gallimard, 1940, in-16, 67 p.

Caterina da Siena (S.). — Breviario di perfezione, con introd. e note del P. M. **Cordovani,** OP. — Florence, Salani, 1943, 24°, 412.

C. A. **Kneller.** — Dies Aszese der hl **Katharina von Siena** nach ihren Briefen. — ZAM, 1942, XVII, 45-57.

P. **Chiminelli.** — S. **Caterina da Siena.** 1347-1380. — Rome, Piazza Pasquale Paoli, 1941, XVI-592 p. L. 20.

M. A. **van den Oudenrijn.** — Der Traktat... von den Tugenden der Seele. Ein armenisches Exzerpt aus der Prima secundae der Summa theologica des hl. **Thomas von Aquin** (1337) mit Einleitg, lateinischer Uebersetzg und Glossar (Collectanea Friburgensia. Nouv. sér. fasc. 29). — Fribourg (Suisse), 1942, 154.

L. M. **Daniëls.** — Meester **Dirc van Delf,** OP. *Tafel van den Kersten Ghelove.* Naar de Hss. uitgegeven, ingeleid en met aanteekeningen voorzien (Tekstuitgaven van OGE. T. IV-VII). — Nimègue, Dekker et Van de Vegt, 1939, 8°, 277, 464 et 689 p., 9 fig.

R. **Creytens,** OP. — **Manfred de Verceil,** OP, et son traité contre les fraticelles [28 sept. 1425]. — *Arch. fr. Praed.*, 1941, 11, 173-208.

G. **Savonarola.** — Commento al Pater noster. A cura de P. R. **Venzano,** OP. — Firenze, lib. ed. fiorent., 1944, 16°, 137.

Savonarole. — Dernière méditation (sur le *Miserere*), trad. Ch. **Journet.** — Fribourg, lib. de l'Université, 1943, 12°, 148.

R. **Roeder.** — **Savonarola.** Studio di un' anima. Trad. de l'angl. par P. **Rocca** (Bibliot. di cultura moderna. Fasc. 350). — Bari, G. Laterza, 1940, 8°, VIII-277.

G. **Berzero.** — Vita di **Gerolamo Savonarola.** — Brescia, Edit. Queriniana, 1942, in-8, 358 p.

V. **Magni.** — L'apostolo del Rinascimento. **Savonarola.** — Florence, Salani, 1941, 606 p.

R. **Ridolfi.** — La Bibbia del **Savonarola** della Biblioteca nazionale di Firenze. — Bibliofilia, 1939. XLI, 337-356 et 4 fac-sim.

B. — Franciscains

P. Cherubelli. — Florilegio francescano tratto da alcuni codici della biblioteca nazionale centrale di Firenze (sec. XIV, XV, XV). — *Arch franc. hist.*, 1939, XXXII, 260-278.

A. Op' t Eynde, OESA. — **Clara van Montefalco**. — Kontich, éditions des PP. Augustins, 1945, in-18, 80.

A. Blasucci. — Il Cristocentrismo nella vita spirituale secondo la B. **Angela da Foligno**. — Rome, Pontif. fac. teologica dei FF. MM. Conventuali, 1940, in-8, VI-142.

Il libro della Beata **Angela da Foligno**, trad. di L. **Fallacara**. — Florence, Salani, 1946, 16°, 320.

E. W. Platzeck, OFM. — La vida eremitica en las obras del B. **Raimundo Lulio**. — *Espiritualidad*, 1, 1942, 61-79.

Raimundo Lulio. — El Libro del Amigo y del Amado. — Madrid, Aguilar, s. d., 1942, 24°, 178.

A. Pagès. — Le *Desconort* ou le *Découragement* de Ramon Llull. Etude littéraire et historique. Edit. crit. et trad. franç.— *Annales du Midi*, 1938, extr. 93.

L. Klaiberg. — Ramon **Lull**, Das Buch vom Liebendem und Geliebten. Aus dem Altkatalanischen übers. — *Wissenschaft u. Weisheit*, 1940, VII, 110-112, 136-148.

M. Bihl. — Fraticelli cuiusdam Decalogus evangelicae paupertatis an. 1340-1342 conscriptus. — *Arch. fr. hist.*, 1939, XXXII, 279-411.

D. Pacetti, OFM. — Una predica sul SS. Nome de Gesù tenuta a Padova nel 1423 da S. **Bernardino da Siena** et raccolta da un suo anonimo ascoltatore. — *Misc. franc.*, 1942, 42, 259-76.

S. Bernardino da Siena. — Le prediche volgari, edite dal P. C. **Cannarozzi**, OFM. Quaresimale del 1425. — Florence, libr. edit., fiorentina, 1940, 8°, trois volumes de XXVI-378, 446, 418.

B. Pacetti et B. Bughetti. — Intorno agli schemi in volgare di S **Bernardino da Siena** per la Quaresima fiorentina del 1425. Quaracchi (Florence), 1941, 8°, 103.

S. Bernardino da Siena. — Operette volgari, integralmente edite a cura di P. D. **Pacetti**, OFM. — Florence, lib. ed. fiorentina, 1939, 8°, 336.

Sur la confession et l'amour de Dieu. Avec la vie par **Vespasiano da Bisticci**.

S. Bernardino da Siena. — Trattato delle ispirazioni, tr. di D. **Pacetti**, OFM, introduzione di fr. **Gaudenzio Melani**, OFM. — Milan, Vita e Pensiero, 1944, 8°, XXVIII-132.

G. Cantini, OFM. — S. **Bernardino da Siena**. Divinus Christi Nuntius. — Rome, Soc. Apost. Stampa, 1943, 8°, 338.

S. Bernardino da Siena. — Saggi e ricerche pubblicati nel V centenario della morte. — Milan, Vita e pensiero, 1943, VIII-480.

D. Pacetti. — I Sermones dominicales di S. **Giacomo della Marca,** 1393-1476, in un codice autografo del convento francescano di Falconara. — *Collect. franc.*, 1941, XI, 7-34, 185-222.

M. Sgattoni, OFM. — La vita di S. **Giacomo della Marca** (1393-1476) per fra **Venanzio** da Fabiano, **Zara**, convento S. Francisco. — 1940, 8°, XII-226.

D. Kalverkamp. — Die Vollkommenheitslehre des Franziskaners **Heinrich Herp.** † 1477. (Franziskanische Forschgn. Fasc. 6). — Werl-en-Westph., Franziskus-Druckerei, 1940, in8, XVI-209 p.

Carlo da Milano. — Sermoni del B. **Bernardino da Feltre** nella redazione di Fr. **Bernardino Bulgarino** da Brescia, Min. Oss. Il Quaresimale di Pavia del 1493. T. I. — Milan, Vita e pensiero, 1940, 12°, XXXVI-447.

C. Spiritualité flamande et dévotion moderne

J. van den Bogaert. — Uit het leven van den Wonderbaren **Jan Ruusbroec.** — Anvers, L. Opdebeek, 1942, 4°, 24 p. et fig.

L. Reypens. — **Ruusbroec** de Wonderbare. Bloemlezing uit zijn werk als « Doctor divinus ». (De Seizoenen. Fasc. 17). — Anvers, Nederlandsche boeck, 1941, in-16, 98 p.

Juan Ruysbroeck el Admirable. Adorno de las Bodas espirituales. Traducción del P. **Blas Lopez.** Revisión y notas del Rvdo. Dr. E. **Miquela.** — Barcelona, Montaner y Simón. 1943, 16°, 339, ill.

Ruysbroeck l'Admirable. — L'ornement des noces spirituelles, d'après la trad. des Bénédictins de Wisques. — Bruxelles, Presses de Belgique, 1945, 12°, 280.

G. Delfgaauw. — Een preeken-cyclus der moderne devoten. — OGE, 1940, XIV, 173-186.

D. de Man. — Moderne devotie en Duitsche mystiek. — *Bijtragen voor vaderland. geschiedenis*, 1941, VIII, 100-105.

D. de Man. — Over het veinzen bij de Moderne Devoten. — *Nederl. Arch. v. Kerkg.*, 1943, XXXIV, 29-32.

H. Nottarp. — Die Brüder vom gemeinsamen Leben. — *Zeits. der Savigny-Stiftung... kan. Abb.*, 1943, LXIII, 384-418.

P. G. Lindeboom. — Geert **Groote.** — *Stemmen der tijds*, 1940, XXIX, 669-694.

T. Brandsma. — Twee berijmde Levens van **Geert Groote.** — OGE, 1942, XVI, 5-51.

J. van Ginneken. — **Geert Groote,** de eerste leeke-apostel der nieuwe tijden. — *Annalen d. Vereeniging tot het bevorderen v. de beoefening d. wetenschap onder de Katholieken in Nederland.*, 1942, XXXIV, 13-40.

G. Feugen. — **Geert Groote's** preeksuspensie. Een bijdrage tot zijn geestelijke plaatsbepaling. — *Mededeel. d. Nederl. Akad. v. westenschappen. Afd. Letteren*, t. IV, fasc. 4, 99-134.

J. van Ginneken. — **Geert Groote's** levensbeeld naar de oudste gegevens bewerkt. (*Vevhandel. d. Nederl. Akademie v. wetenschappen. Afd. letterkunde.* Nouv. ser., t. XLVII, fasc: 2). — Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitg-Mîj, 1942, 391.

H. J. J. Scholtens. — Een exhortatie van **Geert Groote** aan Hendrick van Alkemade. — OGE, 1942, XVI, 154-155.

R. R. Post. — **Geert Groote.** Levensschets. — Nimègue, Dekkeret van de Vegt, 45 p.

J. van Ginneken. — Een mystiek tractaat van **Geert Groote** (Den Grondsteen der volmaechtheyt). — *Onze Taaltuin*, 1941, X, 73-93.

B. van den Berg. — **Geert Groote's** psalmvertaling. — *Tijdschrift v. nederlandische taal en letterkude*, 1942, LXI, 259-314.

T. Brandsma. — Drie onuitgegeven werkjes van **Geert Groote.** — OG, 1941, XV, 5-61.

M. H. Mulders. — **Geert Groote** en het huwelijk. Uitgave van zijn tractaat *De matrimonio* en onderzoek naar de bronnen. — Nimègue, Dekker et Van de Vegt, 1941, 183 p.

N. van Vijk. — Het getijdenboek van **Geert Groote**, naar het Haagse Hs. 133 E 21. — Leyde, E. J. Brill, 1940, in-4°, VIII, 195.

J. G. J. Tieke. — De werken van **Geert Groote.** — Nimègue, Dekker et van de Vegt, 1941, VIII, 300 p.

H. F. Bouchery. — **Geert Groote** en de Moderne Devotie. — G. P., 1941, XIX, 283-287.

R. R. Post. — De moderne devotio. **Geert Groote** en zijn stichtingen. (Patria, serie. T. XXII). — Amsterdam, Van Kampen, 1940, in-8, 159 p.

F. van de Borne. — Geert **Groote** en de Moderne devotie in de geschiedenis van het middeleeuwse Ordewezen. — *Studia Cathol.* 1940, XVI. 397-414.

J. Mahieu. — *Van gestelijke opklimmingen*, door **Gerard Zerbolt** van Zutphen. Een aloude vertaling opnieuw gedrukt. — Bruges, K. Beyaert, 1941, in-24, XXXIV-381.

St. Axters. — Een onuitgegeven brief van **Jan von Schoonhoven.** — OGE, 1942, XVI, 130-132.

L. Eypens. — Een meesterstukje van **Hendrik Eger.** — OGE, 1940, XIV, 249-286.

H. Rüssel. — **Thomas von Kempen.** *Das Leben Meister Gerhards.* Trad. et introd. (Zeugen des Wortes. Fasc. 18). — Fribourg, Herder, 1939, in-8, II-71 p.

J. van Ginneken. — Hoe **Thomas a Kempis** Pater **Brugmans** *Beschouwingen over het lijden van Christus* in het Latijn bewerkte. — *Onze taaltuin*, 1939, VIII, 161-179.

J. Tarré. — La traducción española de la *Imitación de Cristo*. — *Anat. S. Tarrac.*, 1942, XV, 101-127.

Imitación de Cristo. Traducida por Fray **Luis de Granada** y nuevamente modernizada, prologada y enriquecida con apéndices por Fray Luis G. Alonso **Getino**, OP. — Madrid, Aguilar, 1944, 24°, 714.

A. Masini. — Imitazione di Cristo. Introduzione, traduzione, commento. — Florence, Salani, 1941, 12°, 427.

J. van Ginneken. — Hoe staat het nu met het auteurschap der *Imitatio Christi ?* — *Studien*, 1940, CXXXIV, 382-388.

M. Lewandowski. — Une énigme de l'histoire. L'auteur inconnu de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Préf. de **P. Pourrat**. — Paris, Plon, 1940, in-16, XII-235 p.

P. Debongnie. — Les thèmes de l'*Imitation*. — *Rev. hist. eccl.*, 1940, XXXVI, 289-344.

K. Richstaetter. — Der einflussreichste deutsche Mystiker (**Thomas von Kempen**). — *Stimmen der Zeit*, 1940, CXXXVII, 370-373.

St Axters. — De anonieme Begijn van Tongeren en haar mystieke dialog. — OGE, 1941, XV, 88-97.

C. C. de Bruin. — De Dietse oertekst van de anonieme *Epistola de vita et passione domini nostri Jhesu Christi et aliis devotis exerciciis*. — *Nederl. arch. v. Kerkg.*, 1943, XXXIV, 1-23.

H. Rademacher. — Wyngaerden der sele. Eine aszetisch-mystiche Schrift aus dem XV. Jht. Niederdeutsch von Johannes **Vghe**, Fraterherr in Münster. — Hiltrup, Herz-Jezu-Missionshaus, 1940, 8°, XIV-542.

D. Phillips. — **Beguines** in medieval Strasburg. A study of the social aspect of Beguine life. — Stanford, Stanford University, 1941, 8°, IX-252.

D. — Divers

A. Niederstenbruch. — Die geistige Haltung **Richard Rolles**. — Archiv. f. d. *Studium d. neueren Sprachen*, 1939, CLXXV, 50-64.

M, J. Bodenstedt, SND. — The *Vita Christi* of Ludolphus the Carthusian. — Washington, Cath. University, 1944, 8°, VIII-160.

B. Giovanni Colombini. — Lettere scelte a cura di G. **Barra**. — Turin, Paravia, 1945, 12°, 152.

T. Schmid. — **Birgitta** och hennes uppenbarelser. — Lund, Gleerup, 1940, 8°, 238.

B. Magnino. — S. **Brigitta da Svezia**. — Rome, Sales, 1939, 8°, 126.

P. Renaudin. — **Juliane de Norwich**. — VS, 1942, 67, 279-294, 428-454 ; 1943, 68, 44-63.

J. A. Hiller. — **Albrecht von Eyb.** A medieval moralist. — Washington, Cath. Univ. of America press, 1940, XVI-220.

R. Vercel. — Le Bx **Charles de Blois** (Pages catholiques). — Paris, A. Michel, 1942, 8°, 40.

J. Gerson. — Initiation à la vie mystique présentée et préfacée par P. **Pascal** (Coll. Arcades). — P. Gallimard, 1943, 16°, 252.

A. Combes. — Jean **Gerson**, commentateur dionysien. Les *Notulae super quaedam verba Dionysii de caelesti hierarchia.* Texte inédit. Démonstration de son authenticité. Appendices historiques pour l'hist. des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIVe siècle (Etudes de philosophie médiévale. T. XXX). — Paris, J. Vrin, 1940, 8°, XVIII-732.

A. Combes. — Etudes gersoniennes. — *Arch. hist. d. m. a.*, 1939, XIV, 291-385.

C. Albergotti. — Santa **Francesca Romana**. La vita e l'opera (1440-1940). Pref. du card. **Salotti**. — Rome, Oblate di Tor de Specchi, 1939, 8°, XVI-382.

Nel quinto centenario della morte di S. **Francesca Romana** (1440-1940). — Rome, Tor de Specchi, 1940, 8°, 144.

— Numéro spécial de l'*Ulivo*. — Seregno, Abbazia S. Benedetto, 1940, 8°, 162.

B. Lavaud. — Vie profonde de **Nicolas de Flue**. — Fribourg (Suisse), Libr. de l'Université, 1942, 12°, IV-278.

W. Durrer. — Augenzeugen berichten über Bruder **Klaus** (Bruder Klaus. Mensch-Eidgenosse-Heiliger. T. I). — Lucerne, Rex-Verlag, 1941, 8°, IV-128 p. et 1 pl.

A. von Segesser. — Bruder **Klaus von Flüe**. Eidgenosse, Asket, Mystiker, 1417-1487, 2e édit. — Lucerne, J. Stocker, 1941, 8°, IV-251 p. el 1 pl.

J. Koch et H. Teske. — Cusanus-Texte. T. I, fasc. 6 : Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten. — Heidelberg, Winter, 1940, 8°, 320.

J. Koch. — **Cusanus**-Texte. I. Predigten. 7. Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten. — Heidelberg, Winter, 1942, 4°, 217.

L. Baur. — **Cusanus**-Texte. III. Marginalien L. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus. — Heidelberg, Winter, 1941, 8°, 113.

G. Kallen. — **Nicolaus de Cusa**, Opera omnia. T. XIV, fasc. 2 : *De concordantia catholica.* — Leipzig, Meiner, 1941, 4°, p. 93-308.

E. Bohnenstaedt. — **Nicolaus von Cues**, Vom verborgenen Gott (De Deo abscondito ; De quaerendo Deum ; De filiatione Dei). Trad. (Heidelberger Akad. der Wiss. Fasc. 3). — Leipzig, Meiner, 1940, 8°, III-106.

P. Rotta. — **Nicolo Cusano.** — Milan, Bocca, 1942, 16°, 330.
Giovanni Pico della Mirandola. — De hominis dignitate. Testo, trad. e note a cura di B. **Cicognani.** — Florence, Le Monnier, 1941, 8°, 136.
— *De hominis dignitate, Heptapbus, de ente et uno,* scriti vari a cura di G. **Garin.** — Florence, Vallecchi, 1942, 8°, 601.
G. Brown. — Religious lyrics of the XVth century. — Oxford, Clarendon Press, 1939, XXXII-394.
J. Festugière. — La philosophie de l'amour de **Marsile Ficin** et son influence sur la littérature française du XVI° s.— Paris, 1941, 167.
Saitta G. — **Marcilio Ficino** e la filosofia dell'umanesimo. — Florence, Le Monnier. 1943, 16°, VII-367.

VII. — XVIe Siècle

A. — Italie

P. Gasbarri. — Il significato storico della « filosofia christiana » di **Erasmo di Rotterdam.** — *Rev. fil. neoscol.*, 1944, 75-114.
E. Cione. — **Juan de Valdes**, la sua vita et il suo pensiero religioso. — Bari, Laterza, 1938, 8°, 197.
Giovanni di Valdès. — Alfabeto cristiano, Dialogo con Giulia Gonzaga, Introduzione, note e appendici di **B. Croce.** — Bari, Laterza, 1938, 8°, XXVIII-479.
E. Camagni. — Santa **Caterina de' Fieschi Adorno.** — SC, 1941, LXIX, 296-304.
B. M. Tomatis. — Santa **Caterina da Genova.** — Florence, Salani, 1945, 24°, 264.
Quirinus ab Alphen. — De roeping van de zal. **Baptista Varano** (suite). — *Franc. leven*, 1940, 23, 13-19, 57-63; 1941, 24, 36-46, 100-108; 1942, 25, 111-114.
Battista Camilla Varano. — *La vita spirituale*, testo de M. **Santoni**, not. di G. **Borsanera**, introd. di M. **Sticco.** — Milan, Vita e pensiero, 1944, 8°, XXXV-77.
Beato **Paolo Giustiniani**, istitutore degli Eremiti Camaldolesi di Monte Corona. *Secretum meum mihi* o dell'amor di Dio. — Frascati, Sacro Erem. Tuscolano, 1941, 8°, 166.
E. Lucatello. — **S. Gaetano da Thiene** e gli inizi della riforma cattolica. — Milan, Instit. Propag. libraria, 1941, in-8, 212.
Marius a Mercato Saraceno, OMCap. — Relationes de origine ordinis Minorum Capuccinorum. in lucem editae a P. **Melchiorre a Pobladura** eiusdem ordinis. — Assise, 1937, 8°, LXXXIX-552.
Bernardinus a Colpetrazzo, OMCap. — Victoria ordinis Fr. Minorum Capuccinorum (1525-1593); l. I, Praecipui nascentis ordi-

nis eventus. Assisi, 1939, LXXXIV-528; l. II, Biographiae selectae, ib. 1940, XXV-530; l. III, Ratio vivendi Fratrum. Ministri et Vicarii generalis Cardinales Protectores, ib. 1941, XLIV-246.

Bernardino da Lapedona. — Giovanni Pili da Fano, OFMCap., *Il Dialogo della salute* circa la regola dei Frati Minori nelle due compilazioni originali. — Isola del Liri, A. Macioce e Pisano, 1939, 2 vol. 8°, VIII-108 et XI-180.

G. Feyles. — Serafino da Fermo, canonico regolare lateranense, 1496-1540. La vita, le opere. la dottrina spirituale. — Turin, Soc. editr. internaz., 1941, in-8, 150 p. L. 25.

T. B. Abbiati. — Gaetano **Bugatti** e i Detti notabili attribuiti a **S. Antonio M. Zaccaria.** — SC, 1940, LXVIII, 388-396.

G. Galbiati. — Dopo il centenario di S. Carlo Borromeo. Scritti su S. **Carlo Borromeo** raccolti e pubblicati. — Milan, Bibliot. Ambrosiana, 1941, in-8, 100 p.

O. Cerri. — S. Filippo Neri aneddotico. 2e édit. augm. — Rome, Presso i Padri Filippini, 1941, in-8, 239.

A. Baudrillart. — S. **Philippe Néri** (1515-1595), fondateur de l'Oratoire romain (Les Saints). — P. Gabalda, 1939, 12°, 196.

B. — Péninsule ibérique

S. Ruis. — Cisneros y su « Directorio de horas ». — VSo, 1943, XLIV, 41-48.

Dionisio Vasquez, OSA (1479-1539), *Sermones*, édités par F. G. **Olmedo, SJ.** — Madrid, Espasa-Calpe, 1943 (Clásicos castellanos, 123), 12°, LXIV-143.

Francisco de Osuna. Victoria del amor. — Madrid, Minerva, 1944, 12°, 156 p.

Traité 16 du Tercer Abecedario, d'après le texte de M. Mir.

Fabianus, OMCap. — **Franciscus van Osuna.** — *Francisc. leven*, 1937, 20, 205-212, 245-54.

Fidèle de Ros, ONCap. — La connaissance de nous-mêmes d'après **Laredo.** — *Bulletin hispanique*, 1945, 47, 34-56.

V. Sanchez. — Obras espirituales del padre maestro beato **Juan de Avila.** Nueva edicion crítica. — Madrid, Apostolado de la prensa, 1941, in-16, 1068 et 1061 p.

B. Juan de Avila. — Epistolario espiritual. Selección, estudio y notas de M. de **Montoliu.** — Zaragoza, s. d., 1940, Biblioteca Clásica Ebro, n° 17, 12°, 128.

J. Gomà Civit. — Un texto inédito del beato Maestro **Juan de Avila** sobre el estudio de la Sagrada Escritura. — *Estud. bibl.*, 1943, II, 107-119.

A. Serra-Baldo. — Une version française du sonnet « A Cristo crucificado ». — *Bulletin hispanique*, 1945, 47, 133-138.

Avec des indications précises sur l'origine du sonnet et son attribution à divers personnages.

V. Beltran de Heredia. — Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450-1550). — Rome, Institutum historicum FF. Praedicatorum, 1939, 8°, VIII-278.

V. Beltran de Heredia, OP. — Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI. — Salamanca, 1941, 8° 169.

Cf. l'important c. r. de M. M. Bataillon dans le *Bull. hispanique*, 1944, 46, 268-274.

V. Beltran de Heredia. — Fray **Pablo de Leon** (1530) y su campaña en pro de la reforma dominicana (XVIe s.). — *Ciencia Tomista*, 1940, LIX, 5-23.

A. Getino. — Antologia del padre **Francisco de Vitoria** : Sentencias morales. (Breviarios del pensamiento español). — Madrid, 1939, in-12, 150.

P. Salinas. — **Luis de Granada**, Maravilla del mundo. Selección, Prólogo y notas. — Mexico, Edit. Seneca. 1940, 142.

Andrés. — Fray **Diego de Eatella,** 1524-1578. Causas, incidentes y fin de un proceso. — *Arch. ibero-americano*, 1942, II, 145-158.

Luis de Leon. — Obres completas castellanas. — Madrid, Bibl. des Autores cristianos, 1944, 12°, 1694.

Editées et annotées par le p. Félix Garcia, OSA.

Luis de Leon. — La perfecta casada. Et Cantar de los Cantares. — Madrid, Aguilar, 1943 (Col. Crisol, n° 10), 18°, 659.

J. Rogerio Sanchez. — Fr. **Luis de Leon**. Poesias originales, estudio preliminar. — Madrid, V. Suarez, 1942, in-8, 116.

P. M. Bordo y Torrents. — Momentos históricos de la gloria de fray **Luis de Leon.** — *Ciudad de Dios*, 1942, CLIV, 451-488.

D. Gutiérrez. — La doctrina del Cuerpo mistico de Cristo en Fr. **Luis de Leon,** OSA. — *Rev. esp. de teol.*, 1942, II, 727-753.

Crisogono de Jesus, OCD. — El misticismo de Fray **Luis de Leon.** — *Espiritualidad*, 1, 1942, 30-52.

Frei Heitor Pinto, OSHier. — Imagem da vida cristã. Prefácio e notas de **M. Alves Correia** (Col. Clássicos Sá da Costa), 4 vol. — Lisbonne, 1940-1941, 12°. Vol. I, 1940, XXXVI-285 ; vol. II, 1940, 327 ; vol. III, 1940, 251 ; vol. IV, 1941, 307.

C. — Compagnie de Jésus

R. G. Villoslada. — Manual de historia de la Compañia de Jesús. — Madrid, Edit. Aldecca, 1941, 8°, 604.

M. Smits van Waesberghe. — De geest van Sint **Ignatius** in zijn orde (Bibliotheek v. wetenschap en cultuur). — Utrecht, Het Spectrum, 1940, 408.

O. Karrer et H. Rahner. — Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe. Trad. et introd. 2ᵉ édit. (Menschen d. Kirche in Zeugnis u. Urkunde. T. II). — Cologne, Benziger, 1942, in-8, 287.

J. Isern. — San **Ignacio de Loyola**. Cartas selectas. — Buenos Ayres, Edit. San Miguel, 1940, in-8, 353 p. et fig.

M. M. Espinosa Polit. — La obediencia perfecta. Comentario a la *Carta de la obediencia* de san **Ignacio de Loyola**. — Quito, Editorial Ecuatoriana, 1940, in-8, 446 p.

F. Lucinio. — La Espiritualidad de **S. Ignacio**. Estudio comparativo con la de Santa Teresa. Diario espiritual de San Ignacio. — *Espiritualidad*, 4, 1945, 537-546.

A propos de deux ouvrages du P. Larrañaga, cf. *Razon y Fe*, 1945, 132, 319-322.

E. Raitz von Frentz. — Ignatius von Loyola, *Geistliche Uebungen*, nach dem span. Urtext übertr. von **A. Feder**. Ausg. A : Text des Exerzitienbüchleins. Ausg. B : Text des Exerzitienbüchleins mit den Beigaben : Die Methode der Exerzitien und Exerzitienbibliographie. — Fribourg, Herder, 1940, in-12, VII-184 et VIII-184-88.

Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Autógrafo español. — Madrid, Apostolado de la Prensa, 1943, 18°. 182.

M. Quera. — Los *Ejercicios espirituales* y el orígen de la Compañia de Jesús. — Revista « Iberica », 1941, 12°, 90.

P. Leturia. — Alle fonti della « romanità » della Compagnia di Gesù (1534-1541). — *Civiltà Catt.*, 1941, 11, 81-93.

P. Leturia. — Génesis de los *Ejercicios de S. Ignacio* y su influjo en la fundación de la Compañia de Jesús (1521-1540). — *Arch. hist. S. I.*, 1941, X, 16-59.

J. van Ginneken. — De geest der Compagnie van Jesus en **Inigo**'s Geestelijke Oefeningen. — *Studien*, 1940, CXXXIV, 160-170.

M. Quera. — El orígen sobrenatural de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola. — Barcelone, imp. de la Revista iberica, 1941, in-8, 110 p.

F. Solanes. — Comentarios a los *Ejercicios espirituales* de san **Ignacio** de Loyola. — Barcelone, édit. Balmes, 1942, in-8, 350 p.

J. Wijnands. — St **Ignatius** ideaal : Hulptreep van den paus. — *Studien*, 1940, CXXXIV, 171-181.

J. de Arteche. — San **Ignacio de Loyola**. Biografia. — Saint-Sébastien, libr. Herder, 1941, in-8, 336.

I. Giordani — **Ignazio di Loiola**, generale di Cristo. — Florence, Salani, 1941, in-16, 400 p.

H. Rahner. — **Ignatius von Loyola** und die aszetische Tradition der Kirchenväter. — ZAM. 1942, XVII, 61-77.

R. Garcia Villoslada. — San **Ignacio** de Loyola y **Erasmo** de Rotterdam. — *Estud. eccles.*, 1942, XVI, 235-264, 399-426.

P. Leturia. — Perchè la Compagnia di Gesù divenne un ordine insegnante. — *Gregorianum*, 1940, XXI, 350-382.

G. Revella. — L'arte della vita in due maestri del cinquecento : Francesco **Guicciardini** et **Ignazio di Loyola**. — *Civiltà Catt.*, 11, 341-354.

C. H. Lambermond. — **Ignatius** betrekkingen met de Dominicanen te Manresa. — *Studien*, 1940, CXXXIV, 203-209.

J. de Guibert. — Comment **S. Ignace** a-t-il compris et réalisé la formation spirituelle de ses disciples? — *Gregorianum*, 1940, XXI, 309-349.

F. Maldonado. — Lo fictivo y lo antifictivo en el pensamiento de san Ignacio de Loyola. — Madrid, S.A.E.T.A.

G. Rovella, SJ. — L'arte della vita in due maestri del cinquecento Francesco **Guicciardini** e **Ignazio di Loyola**. — *Civiltà Catt.*, 1940, 3, 341-354.

R. Raitz v. Frentz. — **Ignatius** und **Franz Xaver** in der deutschen Volksfrömmigkeit. — ZAM, 1941, XVI, 36-38.

San Francisco Javier. — Cartas y avisos espirituales. Ed. F. **Moreno**, SJ. — Cádiz-Madrid, Escelicer, s. d., 1944, 16°, XLII, 589.

C. Testore. — Lo spirito di S. **Francesco Saverio**. 4e édit. — Rome, Pia soc. S. Paolo, 1939, in-8, 263.

E. Vitzthum. — Die Briefe des **Francisco de Xavier**, 1542-1552. Augswählt, übertr. u. kommentiert. — Leipzig, J. Hegner, 1939, 336 p.

C. Plaza, SJ. — Contemplando en todo a Dios. Estudio ascético-psicológico sobre el Memorial del B. **Pedro Fabro**, SJ. — Oña, 1944, 8°,351.

M. Munoz Cortés. — **Pedro de Rivadeneira**. Antologia. Selección y notas. (Breviarios del pensamiento español). - Madrid, Edic. Fe, Edit. National, 1942. in-12, 145.

M. Nicolau, SJ. — Un autor desconicido en la historia de la meditación [**Nadal**, 1507-1580]. *Rev. esp. d. teol.*, 1942. 2, 101-154.

M. Nicolau, SJ. — Los escritos espirituales de **Jeronimo Nadal**.— *Arch. teol. granadino*, 1942, 5, 29-62.

M. Nicolau, SJ. — El P. Jeronimo **Nadal** (1507-1580) y los Ejercicios espirituales de San Ignacio. — *Est. Eccl*, 1942, XVI, 99-133.

M. Nicolau, SJ. — Para la historia de la devoción al Corazón de Jesús : **Jeronimo Nadal**. — *Manresa*, 1943, 15, 19-33.

Platicas espirituales del P. **Jeronimo Nadal**, SJ, en Coïmbra (1561) editadas con introducción y notas par M. **Nicolau**, SJ. — Grenade, Facultad teol. SJ, 1945, 8°, XIX-220.

J. **Tesser**. — De voortrekker : **St Petrus Canisius**. — *Studien*, 1940, CXXXIV, 234-241.

F. **Streicher**. — S. Petri **Canisii** doctoris ecclesiae *Meditationes seu notae in evangelicas lectiones*. Edit. crit. Ie partie : *Meditationes de dominicis, temporis adventus, nativitatis Domini, Paschatis*. (Soc. Jesu selecti scriptores. S. Petrus Canisius. T. II). — Fribourg, Herder, 1939, in-4, 19-416 p. et 1 pl.

J. **de Guibert**. — Le généralat de Claude **Aquaviva** (1581-1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus. — *Arch. hist. S. I*, 1941, X, 69-93.

A. **Yanguas**. — Un autor español ascético desconocido (**A. Cordeses**, SJ). — *Razón y Fe*, 1939, CXVIII, 354-377.

A. **Yanguas**. — La oración afectiva infusa del P. **Cordeses**, SJ., y la contemplación infusa de santa **Teresa de Jesus**. — *Razón y Fe*, 1941, CXXIV, 109-150.

S. **Tromp**. — De biformi conceptu cum Christi mystici tum Corporis Christi mystici in Controversiis S. R. **Bellarmini**. — *Greg.*, 1942, XXIII, 279-290.

S. **Tromp**. — S. **Roberti** Card. **Bellarmini**, SJ., Opera oratoria postuma. — Rome, Université gregorienne. 1942, 8°, XIV-352.

C. M. **Abad**. — El venerable Padre **Luis de la Puente**, de la Compañia de Jesús. Compendio de su santa vida. — Palencia, A. Aguado, 1939, in-8, 228.

J. **Beumer**. — Die Theologie der mystischen Beschauung in Kommentar zum Hohen Lied des P. **Luis de la Puente**. — ZAM, 1942, XVII, 77-90.

E. **Garcia Chico**. — Un documento inédito del V. P. **Luis de la Puente** (1584). — *Reinaré en España*, 1939, VI, 288-290.

R. **Galdos**. — De authenticitate Horologii passionis dominicae apud Leonardum **Lessium**. — *Gregor.*, 1941, XXII, 161-170.

D. — Réforme Carmélitaine

Marie du Saint Sacrement. — Une famille modèle. La jeunesse de **Sainte Thérèse** et sa famille, d'après les documents authentiques. — Paris, Spes, 1939, in-16, 256.

L. **Santullano**. — Obras completas de santa **Teresa de Jesus**, con estudio preliminar. — Madrid, M. Aguilar, 1942, in-8, XX-1211.

H. **Herranz Estables**. — Flores del huerto de **Sta Teresa de Jesus**. — Madrid, 1942, in-8, VI-423 p.

Luis de San José, OCD. — Concordancias de las obras y escritos de Sta **Teresa de Jesus**. — Burgos, Monte Carmelo, 1945, 12°, 1026.

Santa **Teresa de Jesus**. — *Libro de las Fundaciones*. Ed. J. M. **Aguado**. — Madrid. Espasa-Calpe, 1940 (Clásicos castellanos, 115-116), 12°, 2 vol. 295 et 238.

R. Ricard. — Quelques remarques sur les « Moradas » de sainte Thérèse. — *Bull. hispanique*, 1945, 47, 187-198.

Fidèle de Ros. — La « palomica » des Moradas : papillon ou colombe ? — *Bulletin hispanique*, 1944, 46, 233-36.

Crisogono de Jesus Sacramentado. — Santa **Teresa de Jesus.** Su vida y su doctrina. 2e édit. (Pro Ecclesia et Patria. T. X). — Bareelone, Labor, 1942, in-8, 262 p. et 16 pl.

J. Baeza. — **Teresa de Jesus.** Famosa doctora de la Iglesia, reformadora y santa. 2e édit. — Barcelone, édit. Araluce, 1940, in-8, 159.

R. M. Pierazzi. — La santa tutta fuoco (**Teresa d'Avila**). — Brescia, Queriniana, 1940, in-8, 450.

Silverio de Santa Teresa. — Santa **Teresa,** sintesis suprema de la raza. — Madrid, Bibliot. nueva, 1939, in-12, 216.

A. Garcia Figar, OP. — Psicología de Santa **Teresa de Jesus.** — *Espiritualidat*, I, 1941, 66-72.

Crisogono de Jesus Sacramentado. — Doctrina de santa **Teresa.** Avila, S. Diaz, 1940, in-8, 95 p.

P. Bilbao Aristegui. — El sentido ascético del pansamiento « La vida es sueño » en Santa **Teresa de Jesus.** — Madrid, 1945, 12°, 43.

Crisogono de Jesus Sacramentado. — Perfección y apostolado según santa **Teresa de Jesus.** — Madrid, impr. Héroes (s. d.), 8°, 369.

Otilio del Nino Jesus. — Espiritu mariano de santa **Teresa de Jesus.** — *El Monte Carmelo*, 1941, XIV, 154-165, 214-226, 247-266.

R. Menéndez Pidal. — La lengua de Cristóbal Colón, el estilo de santa **Teresa** y otros estudios sobre el s. XVI. — Madrid, Espasa-Calpe, 1942, 176.

Pablo Bilbao Aristegui. — Santa **Teresa de Jesus,** Su valor literario en el Libro de la Vida. — San Sebastián, 1942, (Cuadernos del grupo *Alea*, n° 1), 32.

Religieuse carmélite. — Sainte **Thérèse d'Avila** et la vocation du Carmel. — Alsatia, 1943, 8°, 304.

Silverio de Santa Teresa. — **Juan de la Cruz.** Obras. Ediciòn y notas. — Burgos, Tip. El Monte Carmelo, 1941, in 8, 873 p.

Lucien-Marie de S. Joseph. — Les œuvres spirituelles du bienheureux père **Jean de la Croix.** Traduites d'espagnol en français par le R. P. **Cyprien de la Nativité** de la Vierge. Edit. nouv. — Desclée De Brouwer, 1942, in-8, LXX-643.

J. Dominguez Berruta. — Antologia de san **Juan de la Cruz** (Coll. Breviarios del pensamiento español). — Madrid, ediciones Fe, 1942, in-12, 200.

A. Valbuena Prat. — Poesias completas de san **Juan de la Cruz**. Prólogo y revisión. — Barcelone, Aleu y Domingo, 1942, in-8, 96.

Lucien Marie de Saint-Joseph, CD. — Les poèmes mystiques de saint **Jean de la Croix**. — Desclée De Brouwer, 1943, in-16, 220.

M. Herrero. — San Juan de la Cruz, 1542-1591, y *Cantico espiritual* anotado. — Madrid, ed. Escelicer, 1942, in-12.

S. Juan de la Cruz. — Cantico dei Cantici. Introd. testo spagn. trad. e note a cura di P. **E. Giovanni Piacenza**, Un. tip. piacentina, 1939, 16°, 50

M. Herrero Garcia. — San **Juan de la Cruz** y el Cántico espiritual. — Madrid, Escelicer, 1942, in-8, 105.

Marquis de Lozoya. — El valor literario del « Cantico Espiritual » de san **Juan de la Cruz**. — *Epiritualidad*, 1941, 1, 4-9.

J. M. de Cossio.— Rasgos renascentistas y populares en el « Cantico espiritual » de san **Juan de la Cruz**. — *Escorial*, 25, 1942, 205-228.

F. Sanchez-Castaner y Mena. — La Llama de amor viva, cima de la mistica y de la poesia del Doctor Extático. — BUSC, 1942, XI, 3-26.

Juan José de la I. Concepcion. — El último grado del amor. Ensayo sobre la *Llama de amor viva* de san **Juan de la Cruz**. — Santiago de Chili, 1941, in-8, 240.

Dositeo. — Diálogos místicos sobre la « Subido al monte Carmelo ». Barcelone, Gili, 1942, 8°, 194.

La *Vie Spirituelle*, juillet-août 1942 (tome 67, n. 1), numéro consacré exclusivement à S. **Jean de la Croix**, docteur de l'Eglise, 1542 1942 :

Formation religieuse : S. **Fumet**, S. Jean de la Croix et la Bible, 11-27 ; — R. **Garrigou-Lagrange**, Les grandes épreuves des Saints et la doctrine de S. Jean de la Croix, 28-39 ; — **Jérôme de la Mère de Dieu**, L'Esprit du Carmel, 49-60.

Le docteur de l'Eglise : **Marie-Eugène**, OCD, A propos de l'inspiration mystique de S. Jean de la Croix, 61-79 ; — **Elisée de la Nativité**. L'expérience mystique de S. Jean de la Croix ou le pouvoir de la négation, 80-110 ; **Mgr Saudreau**, Le docteur mystique, 111-114 ; — **R. André**, Le message de S. Jean de la Croix aux hommes de notre temps, 115-126.

Les moyens d'expression : **G. Sauvard**, Le poète, 127-135 ; — S. **Fumet**, De la poésie comme exercice spirituel, 136-140 ; — Dom **Guétet**, La piété liturgique et la doctrine spirituelle de S. Jean de la Croix, 141-146.

Physionomie du Saint : Extraits de dépositions du procès de béatification, 147-160.

A. de Sandoval. — San **Juan de la Cruz**. El santo. El doctor mistico. El poeta. — Madrid, Biblioteca nueva, 1942, in-12, 175.

San Giovanni della Croce. — L'uomo, la dottrina, l'influsso. Tema del Card. **A.-G. Piazza** e sette suoi confratelli OCD. — Florence, ed. fior., 1942, 8, 341.

Crisogono de Jesus Sacramentado. — Vida de san **Juan de la Cruz**. — Saint-Sébastien, Graficas Fides, 1941, in-12, 112 p.

E. Allison Peers. — Spirit of Flame, a Study of St **John of the Cross**. — New-York, Morehouse-Gorham Co., 1944, 8°, XIII-214.

M. Herrero Garcia. San **Juan de la Cruz**. — Ensayo literario. — Madrid, Escelicer, 1942, 105 p. et reprod.

J. Corts Grau. — San **Juan de la Cruz** y la personalidad humana. — *Escorial*, 25, 1942, 187-203.

B. Jiménez Duque. — Valor del sistema de San Juan de la Cruz. — San Sebastián, 1944 (Cuadernos del grupo *Alea*, n° 7), 12°, 31.

Claudio de Jesus Cruc., OCD. — Concepto de la vida espiritual, perfección cristiana y sus estados segun San **Juan de la Cruz**. — *Monte Carmelo*, 43, 1942, 355-380.

A. Torres, SJ. — El doctor de la perfecta abnegación. — *Manresa*, 1942, 193-201.

J. Calveras, SJ. — ¿ Es licito querer saber la voluntad de Dios por via directa ? — *Manresa*, 1942, 247-69.

Pas de contradiction réelle entre S. Ignace et saint Jean de la Croix sur ce point.

P. Blanchard. — Le Christ Jésus dans la spiritualité de S. **Jean de la Croix**. — VS, 1945, 72, 131-142.

Otilio del Nino Jesus, OCD. — Biografia mariana de San **Juan de la Cruz**. — *Monte Carmelo*, 43, 1942, 451-476.

A. Melo, OFM. — S. **Juan de la Cruz** escriturista. — *Aromas del Carmelo* (Cuba), 11, 1944, 28-45.

A Colunga. — San **Juan de la Cruz** interprete de la S. Escritura. VS, 1942, XLIII, 176-183.

E. Elorduy, SJ. — El concepto de Teología mistica en san **Juan de la Cruz**. — *Manresa*, 1942, 52-53, 226-246.

Crisogono dc Jesus, OCD. — San **Juan de la Cruz** místico completo. — *Ecclesia*, 31, 1942, 13-22.

E. Hernandez, SJ. — La contemplacion adquirida segun San **Juan de la Cruz**. — *Manresa*, 1942, 202-225.

Marcelo del Nino Jesus, OCD. — Las noches **sanjuanistas** y las moradas **teresianas**. — *Monte Carmelo*, 43, 1942, 288-354.

J. S. — La noche activa del sentido. — *Manresa*, 1942, 270-301.

J. Munoz, SJ. — Los apetitos según San **Juan de la Cruz**. — *Manresa*, 1942, 328-339.

A. Ortega, CMF. — Razón teológica y experiencia mística. En torno a la mística de San Juan de la Cruz. — Madrid, Editora Nacional, 1944, 12°, 185.

P. Mesnard. — La place de Saint **Jean de la Croix** dans la tradition mystique. — *Bullètin de l'enseignement public du Maroc*, 1942. Extr. 43 p.

D. Jiménez Duque. — Problemas místicos en torno à la figura de san **Juan de la Cruz**. — *Rev. esp. teol.*, 1941, 1, 963-983.

Gabriele di S. Maria Maddalena, OCD. — **Giovanni della Croce** dottore dell' amore divino. — Florence, Libreria fiorentina, 1943, 16º, 196.

Gabriele di S. M. Maddalena. — San **Giovanni della Croce** direttore spirituale. (Vita cristiana. fasc. 18). — Florence, Libr. fiorentina, 1942, in-12, 184.

M. de Iriarte, SJ. — Una gran proccupación de San **Juan de la Cruz** [celle de préparer des directeurs spirituels]. — *Manresa*, 1942, 302-318.

Crisogono de Jesus, OCD. — ¿ Huellas del Islam en san **Juan de Cruz ?** — *Espiritualidad*, 1, 1941, 102-105.

A propos de l'ouvrage d'Asín Palacios *Huellas del Islam*.

A. G. Menéndez Reigada. — Santo **Tomas** y san **Juan de la Cruz**. — VS, 1942, XLII, 161-169 ; XLIII, 13-27.

Pablo del SS. Sacramento. OCD. — Razgos comunes de espiritualidad en san **Juan de la Cruz** y en *Don Quijote*. — *Espiritualidad*, 4, 1945, 459-480.

M. Remunan Garcia. — San **Juan de la Cruz**, figura de la raza. — BUSC, 1942, XI, 27-43.

Marcelo del Nino Jesus. — S. **Juan de la Cruz** y las nuevas orientaciones de la psicologia experimental. — *El Monte Carmelo*, 1943, XLIV, 3-13 (à suivre).

Crisogono de Jesus. — Relaciones de la mística con la filosofia y la estética en la doctrina de S. **Juan de la Cruz**. — *Escorial*, 25, 1942, 350-368.

G. Diego. — San **Juan de la Cruz** poeta lírico. — *Escorial*, 25, 1942, 13-22.

D. Alonso. — La poesia de san **Juan de la Cruz**. — Madrid, Consejo sup. de investig. cientificas, 1942, in 8, 304.

R. M. de Hornedo. — Fisionomia poética de san **Juan de la Cruz**. — RF, 1943, CXXVII, 220-242 (à suivre).

E. Orozco Diaz. — La palabra, espìritu y materia en la poesía de san **Juan de la Cruz**. — *Escorial*, 25, 1942, 315-333.

Aurelio de la Virgen, OCD. — Delicadeza y sensibilidad de san **Juan de la Cruz** a través de su vida y de sus escritos. — *Aromas del Carmelo* (Cuba), 1944, 9-20.

Silverio de Santa Teresa, OCD. — La sonrisa de fray **Juan**. — *Monte Carmelo*, 43, 1942, 267-287.
R. Sencour. — Carmelite und Poet, St **John of the Cross.** — Londres, Hollis, 1943, 12°.
E. Chandebois. — La lección de Fray Juan de la Cruz. — Barcelona, 1942, 12°, 382.
M. Garcia Blanco. — San **Juan de la Cruz** y el lenguaje del siglo XVI. dans *Castilla* (Universidad de Valladolid, Boletin del Seminario de Estudios de Literatura y Filologia), tomo II, fasciculos III y IV, Cursos 1941-1943, p. 139-159.
R. de Hornedo. — El Renacimiento y san Juan de la Cruz. — *Razón y Fe*, 1943, CXXVII, 513-529.
Sabino de Jesus. — San **Juan de la Cruz** y la critica literaria. — Santiago (Chili), Gráficas San Vicente, 1942, in-8, 479.
F. Sanchez-Canton. — ¿ Cabe hablar de San Juan de la Cruz y las artes ? — *Escorial*, 25, 1942, 301-312.
A. M. San Juan de la Cruz en Francia. — *Escorial*, 25, 1942, 366-68.
J. Iparraguire. — Actualidad de san **Juan de la Cruz.** — *Hechos y dichos*, 1942, XIII, 538-545.
M. Madariaga. — La accion Católica en la vida y en los escritos de S. **Juan de la Cruz.** — *Aromas del Carmelo* (Cuba), 1944, 49-67.
Crisogone de Jesus Sacramentado. — En el IV centenario de san **Juan de la Cruz**. Su magisterio. — *Razón y Fe*, 1942, CXXV, 521-532.
E. Allison Peers. — St **John of the Cross.** — An appreciation for his Fourth Centenary. — *The Tablet*, 4 juillet 1942.
B. Jiménez Duque. — Una interpretación moderna de S. **Juan de la Cruz.** — *Rev. esp. teol.*, 1944, 4, 315-333.
A propos du livre de Baruzi.

Alberto de la Virgen del Carmen, OCD. — Doctrina ascéticomistica del **V. P. Jeromino. Gracian de la Madre de Dios.** — *Espiritualidad*, 1, 1941, 73-88.
Fr. Jeronimo Gracian de la Madre de Dios, OCD. — *Iosefina*, Excelencias de San José, esposo de la Virgen Maria. — Madrid, Apostolado de la Prensa, 1944, 18°, 229.
Jeronimo Gracian de la Madre de Dios, OCD. — Conceptos del divino amor sobre el Cantar de los Centares de Salomon. — Madrid, Apostolado de la Prensa, 1944, 18°, 147.
Alberto de la Virgen del Carmen, OSB. — Figuras de la Escuela mîstica Carmelitana. El V. **Padre Juan de Jesus Maria Aravalles.** — *Espiritualidad*, 4, 1945, 288.

VIII. — XVIIe Siècle

Une carmélite. — Santa **Maria Maddalena de' Pazzi**. — Florence, Salani, 1942, 1°, 390.

S. **Thor-Salviat**. — La dottrina spirituale di santa **Maria Maddalena de' Pazzi**. Trad du franç. — Florence, Monastero di. S. Maria Maddalena de' Pazzi, 1939, in-16, XXIII-270 p.

F. **Ferraironi**. — S. **Giovanni Leonardi** e l'opera sua. — Rome, Ind. Tip. Romana, 1939, 8°, 116.

Fr. **Trochu**. — S. **François de Sales** (1567-1622). I. La vocation, le sacerdoce; II. L'épiscopat. — Lyon, Vitte, 1941, 1943, 8°, 2 vol. de 766 et 783.

A. **Dufournel**. — La jeunesse de S. **François de Sales** (1567-1612). — Paris, Grasset, 1942, 12°.

S. **François de Sales**. — Extraits de lettres : l'équilibre surnaturel, par un bénédictin et un chartreux, — Lyon, Vitte, 1941, 12°, 270.

S. **Francesco di Sales**. — Negli insegnamenti e negli esempi. Diario tratto dalla vita e dalle opere per cura delle Visitandine di Roma. — Rome, Ferrari, 1939, 8°, VIII-470.

F. **Mandrini**. — La spiritualità di S. **Francesco di Sales**. — Alba, Soc. S. Paolo, 1946, 16°, 290.

I. **van Houtryve**, OSB. — L'amour du prochaiu selon S. **François de Sales**. — Lyon, Vitte [1944?], 12°, 220.

R. **Cioni**. — S. **Francesco di Sales**. — Florence, Libr. ed. fiorentina, 1942, 518.

F. **Mugnier**. — Toute la vie sanctifiée. Le deveir d'état à l'école de saint **François de Sales**. — Paris, Lethielleux, 1941, 16°, 260.

H. **Chéry**, OP. — Force de la douceur chez S. **François de Sales**. — VS, 1943, 68, 27-48.

P. **Renaudin**. — **Benoît de Canfield**. — VS, 1943, 68, 337-355, 444-451, 531-543 ; 69, 46-61.

L. **Guarner**. — Autenticidad y critica del *Romancero espiritual* de **Lope de Vega**. — *Revista de bibliografia nacional*, 1942, III, 64-79.

L. **Getino**, OP. — Santa **Rosa de Lima**, patrona de América. Su retrato corporal y su talla intelectual segun los nuevos documentos. — Madrid, Aguilar, 1943, 18° ill. 238,

Bruno de J. M. — La belle **Acarie**, Bienheureuse **Marie de l'Incarnation**. — Lille, S.I.L.I.C., 1942. in-8, LX-761 p., 15 pl. et 1 fac-sim.

K. **Schoeters**. — Nieuws over de jeugd van St Jean **Berchmans**? — OGE, 1940, XIV, 220-230.

E. J. **Gates**. — Reminiscences of **Gongora** in the works of Sor **Juana Inès de la Cruz**. — *Publications of modern lang. Assoc. of America*, 1939, LIV, 1041-1058.

Ven. P. **Tomas de Jesus**, CD. — Examen de espíritus, o metodo de examinar y discernir el aprovechamiento espiritual del alma. — Barcelona, Gili, 1943, 18e. 48.
Otilio del Nino Jesus, CD. — Un mariologo carmelita español del siglo XVII : R. P. **José de Jesus Maria Quiroga** (1562-1629). — *Rev. esp. teol.*, 1941, 1, 1021-1056.
Card. de Bérulle. — Opuscules de piété, éd. **G. Rotureaux** (Col. Les maîtres de la sp. chrétienne). — Aubier, 1944, in-16, 574.
Bérulle. — Correspondance, éditée par J. **Dagens**. — Paris, Desclée De Brouwer, 1939, 8°, t. IIIr, 858.
H. Derréal. — Une grande figure lorraine du XVIIe siècle s. Saint **Pierre Fourier**, humaniste et epistolier. — Paris, Berger-Levrault, 1942, in-8, XIV-102 p. et portr.
H. Derréal. — Le style de Saint **Pierre Fourier**. — Paris, Droz, 1942, in-8, X-216 p.
H. Derréal. — La langue de Saint **Pierre Fourier**. — Paris, Droz, 1942, in-8, VIII-430 p.
L. Veuthey, OFM Conv. — Un diario autografo inedito di S. **Giacinta Marescotti**, terziaria francescana. — *Misc. fr.*, 1940, 40, 187-96.
M. Pouliot, M. Formon et A. Latreille. — Les années poitevines de **Jean du Vergier de Hauranne**, abbé de Saint-Cyran. — *Bull. soc. ant Ouest*, 1941, XII, 683-710.
P. Pascal. — L'abbé de **Saint-Cyran**, les Chartreux et les solitaires de Port-Royal. — *Revue hist.*, 1941, CXCI, 232-248.
P. Michalon, SS. — La Communion aux mystères de Jésus-Christ selon **Jean-Jacques Olier**. — Lyon, l'Abeille, 1943, 12°, 204.
Baltasar Gracian. — Obras completas, ed. E. **Correa Calderon**. — Madrid, Aguilar, 1944, 16°, CLIV-989.
B. Gracian. — *El Criticón*, edición crítica y comentada por M. **Romera-Navarro**. — Londres, Oxford University Press, Prof. 1, 1938, VIII-404 ; 2, 1939, VII-383 ; 3, 1940, VIII-508.
L. Luypaert. — La doctrine spirituelle de **Bernières** et le quiétisme. — *Rev. hist. eccl.*, 1940, XXXVI, 19-130.
S. Juva. — Monsieur **Vincent**, évolution d'un saint. — Bourges, A. Tardy, 1939, in-8, 427 p. et portr.
A. Bourgoing, Orat. — Avis pour l'oraison (Extraits de la préface des « Vérités et excellences de J.-C. »). — VS, 1944, 70, 423-434.
Maria de Jesus d'Agreda. — Vida de la Virgen Maria. Prol. de E. Pardo Bazán. — Barcelone, Montaner et Simon, 1941, 4°, 478.
G. Torrente Ballester. — Coronel y Arana (**Maria de Agreda**). Antologia. Correspondencia con Felipe IV. (Breviarios del pensamiento español). — Madrid, Edit. nacional, 1942, 8°, 2 vol.

R. Bouvier. — Philippe IV et **Marie d'Agréda**. Confidences royales. — Paris, F. Sorlot, 1939, in-8, 275 p., portr. et fac-sim.

W. E. Peuckert. — **Angelus Silesius,** *Cherubinischer Wandersmann.* Eingel. u. erläutert. — Leipzig, Dieterich, 1939. XXXV-248 p.

M. H. Godecker. — **Angelus Silesius** personality through his Ecclesiologia. — Washington, Cath. Univ. America Press, 1938, 8°, 92.

J. Rotoli. — Itinerario mistico del B. **Carlo da Sezze.** — Rome, Office du Livre Cath., 1943, 8°, XII-143.

D'après son autobiographie inédite : la Grandeur de Dieu.

H. Kümmet. — Die Gotteserfahrung in der summa Theologiae mysticae des Karmeliten **Philippus a SS. Trinitate.** — Würzburg, Becker, 1938, XIV-123.

J. Brodrick. — The Saint **Teresa** of the new World (Venerable **Mary of the Incarnation**). — *Month.*, 1940, CLXXV, 47-56, 91-105.

A. Pioger. — Un orateur de l'école française. Saint **Jean Eudes** (1601-1680). — Paris, Bloud et Gay, 1940, in-8, VII-463 p., pl. et portr.

A. Pioger. — Saint **Jean Eudes** (1601-1680), d'après ses traités et sa correspondance, Essai de psychologie religieuse. — Paris, Bloud et Gay, 1940, 8°, 180 p. et fac.-sim.

P. Baron. — La dévotion au Saint Cœur de Marie, d'après saint **Jean Eudes.** — VS, 1943, 69, 23-27.

M. Yeo. — **Claude de la Colombière**, apostle of the Sacred Heart. — Londres, Burns, 1940, in-8, VI-260 p. 7 s. 6 d.

G. Guitton. — L'âme du Bx **Claude La Colombière**, son épanouissement spirituel. — VS, 1943, 69, 28-145.

G. Guitton, SJ. — Le Bx **Claude La Colombière.** Son milieu et son temps. — Lyon, Vitte, 1943, 12°, 720.

M. I. Cabitza. — Santa **Margherita Maria Alacoque.** (I vittoriosi. T. X). — Florence, Salani, 1942, in-12, 347.

J. Décréau. — Sainte **Marguerite-Marie.** Un épisode de 1674. — Paris, Alsatia, 1940, in-16, 32.

Antonio das Chagas, OFM. — Cartas espirituals. Selecção, prefácio e notas por M. **Rodrigues Lapa.** — Lisbonne, 1939, 12°, XXXI-259.

L. Ceijssens. — Cardinalis **Laurentii Brancati de Laurea**, OFM, Conv., autobiographia, testamentum et alia documenta. — *Misc. franc.*, 1940, XL, 73-116.

M. Heyret. — P. **Marcus von Aviano,** OMCap., 1631-1699. Sein Briefwechsel nach dem Hauptinhalt und den geschichtlichen Zu-

sammenhängen. T. III : Kaiser Leopolds Familie und hervorragende Persönlichkeiten seines Hofes. — Munich, Kösel Pustet, 1940, in-8, XII-238 p. et fig.

M. **Heyret**. — Die gedruckten Schriften des ehrw. P. **Marcus von Aviano**, OFMCap., und deren Verbreitung. — *Coll. franc.*, 1940, X, 29-65, 219,238, 494-509.

J. **Orcibal**. — **Fénelon** et la Cour romaine (1700-1715). — *Mélanges d'arch. et d'histoire*, 1940, 235-348.

E. **Aegerter**. — Madame **Guyon**, une aventurière mystique. — Paris, Hachette, 1941, 256.

I. **Casati**. — La signora **Guyon**. — SC, 1941, LXIX, 476-486.

D. L. **Gilbert** et R. **Pope**. — The Cowper translation of Mme Guyon's poems. — *Publ. of modern. lang. Association of America*, 1939, LIV, 1077-1098.

P. **Weissenberger**. — Zur Geschichte der Frömmigkeit bei den **Maurinern**. — ZAM, 1941, XVI, 183-191.

Daniel-Rops. — Mystiques de France. — Paris, Corréa, 1941. 8°, 310.

IX. — XVIII° Siècle

Otilio del Nino Jesus. — Magisterio Sanjuanista. La Ven. Maria Arcangela **Biondini** (1641-1712). — *El Monte Carmelo*, 1940, XLIV, 71-86.

C. **Richstaetter**. — Der Kampf gegen die Herz-Jesus Verehrung einst und heute. — *Theol. prakt. Quartals*, 1941, XCIV, 196-208.

C. **Bayle**, SJ. — La comunion entre los indios americanos, dans *Revista de Indias* (Madrid), IV, 1943, p. 197-254, et dans *Missionalia Hispanica* (Madrid), I, 1944, p. 13-72.

J. **Bremond**. — Le courant mystique au XVIIIe siècle. L'abandon dans les lettres du P. **Milley**. — Lethielleux, 1943, in-12, 407.

G. B. **Scaramelli**, SJ. — Direttorio ascetico. — Rome, Soc. S. Paolo, 1943, 4 vol. 16°, 642, 546, 654, 416.

B. **Innocenti**, OFM. — Proponimenti di S. **Leonardo da Porto Maurizio**, tratti dall' autografo con introduzione et note. — Florence, tip. Fiorenza, 1937, 24°, XLIV-126.

H. **Lais**. — Eusebius **Amort** und seine Lehre über die Privatoffenbarungen. Ein hist.-krit. Beitr. z. Gesch. der Mystik. (Freiburger theol. Studien. Fasc. 58). — Fribourg, Herder, 1941, in-8, VIII-103.

M. **de Meulemeester**. — Sint **Alfonsus**. Zijn invloed in Vlaanderen op godsdienstig en cultureel gebied. (Conf.). — Louvain, impr. St-Alphonse, 1940, in-8, 31.

C. **Carpentier**. — De waarde van sint **Alfonsus** als ascetisch schrijver. — *Ons Geloof*, 1939, XXV, 396-409, 443-448.

R. Bayon, OSSR. — Cómo escribió **Alfonso de Ligorio**. 1er cent^e^ de su canonización, 1839-1939. — Madrid, El perp. Socorro, 1940, 8°, 363.

A. Luis, CSSR. — Bicentenario de un libro excepcional : Las *Visitas al Santisimo*, de S. **Alfonso de Ligorio**. — *Espiritualidad*, 4, 1945, 481-503.

S. Alfonso M. de' Liguori. — Opuscoli sulla vocazione. — Roma, Soc. S. Paolo, 1944, 8°, 205.

A. M. Pierazzi. — Miles Christi (S. **Alfonso Maria de' Liguori**). — Turin, Soc. ed. int., 1, 1941, 8°, XII-480.

F. M. d'Aria, SJ. — Intorno al autore d'un celebre inno mariano. — *Civiltà Catt.*, 1941 (16 août), 21, 2188, 289-300.

Il s'agit du cantique populaire : Dio ti salvi, o Regina, dont l'auteur est non pas S. Alphonse de Liguori mais saint François de Geronimo (1642-1716).

Beato Diego José de Cadiz. — Cartas intimas dirigidas al P. Fray **Eusebio de Sevilla**. Ed. P. Fray Diego de Valencina, OMCap. — S. l. (Cadiz), 1943, 12°, XXX-194.

Beato Diego José de Cadiz, Capuchino. — Cartas espirituales. Selección. — Madrid, Apostolado de la Prensa, 1945, 18°, 222.

Emilio Rollero da Barcelona, OFMCap. — L'agnello di Gubbio. Ven. Suor Chiara Isabella Ghersi. — Gênes, Scuol, tip. Direlitti, 1942, 8°, 248.

X. — XIXe-XXe Siècles

A. Hamon. — Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur. T. V : Royal triomphe. — Paris, G. Beauchesne. 1939, in-8, 20 427.

H. Seiler. — Im Banne des Kreuzes. Lebensbild der stigmatisierten Augustinerin A. K. **Emmerick**. Hrsg. v. I. **Dietz**. — Wurtzbourg, Rita-Verlag, 1940, VII-520 p. et 15 pl.

M. Fassbinder. — Elisabeth **Canori-Mora**. Ein Sühneleben für die Kirche, 1774-1825. — ZAM, 1941, XVI, 90-93.

Marie-Thérèse de Bavoz, première abbesse de Pradines, fondatrice de la Congrégation bénédictine du Saint Cœur de Marie (1768-1833). Lettres. — Pradines, Abbaye, 1942, 12°, 294.

G. de Battisti. — Beata **Maddalena di Canossa**, fondatrice delle Figlie e Figli della Carità Canossiani. — Isola del Liri, Macioce e Pisani, 1942, in-8, 636.

A. Garreau. — Clément **Brentano** [1778-1842]. — Paris, Desclée De Brouwer, 1939, 12°, 292.

J. Hettenkofer. — Scritti del ven. Vincenzo **Pallotti**. Supplemento e indice generale. — Rome, Edit. Atel, 1939, in-16, 286.

Notes et documents relatifs à la vie et à l'œuvre du vénérable François-Marie-Paul **Libermann**, supérieur général de la Congréga-

tion du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie. Correspondance. T. XI : 1849. T. XII : 1850. T. XIII : 1851-52. — Paris, Maison-Mère de la Congrég. du Saint-Esprit, 1940-1941, 3 vol. 8°, I-629, XIII-717 et XII-772 p.

L. **de Jonge**. — **Roothaan** en Van Lennep. — *Studien*, 1940, CXXXIV, 251-256.

G. **Bozzetti**. — **Rosmini**, l'asceta. Il filosofo, l'uomo, l'amico. — Rome, Studium, 1943.

G. **Bozzetti**. — Lineamenti di pietà **rosminiana**. — Domodossola, Sodalitas, 1940, 16°, 116.

A. **Rosmini**. — Guida alla vita eristiana (pagine scelte di ascetica) a cura di Manlio **Canavesi**. — Turin, Berruti, 1943, 16°, 230.

R. **de Lopategui**. — Don **Enrique de Osso**, fundator de la Compañia de Santa Teresa, 1840-1888. — VSo, 1942, XLIII, 212-222.

M. J. **Scheeben**. — Gesammelte Schriften. Edit. par J. **Hofer**. T. I : *Natur und Gnade*, éd. par M. **Grabmann**. *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* édit. par R. **Grosche**. T. II : *Die Mysterien des Christentums*, édit. par J. **Hofer**. — Fribourg-en-Br., Herder. 1941 in-8, XLI-219 et X-303.

A. **Risco**. — Santa **Micaela del Santisimo Sacramento**, fundadora del Instituto de Adoratrices, esclavas del Santisimo Sacramento y de la caridad. — Madrid, Apostolado de la prensa, 1942, in-8, 215 p. et fig.

H. **Petitot**. — Sainte **Bernadette**, sa vie intérieure et religieuse. — Paris, Perrin, 1940, in-16, VI-245.

L. **Fossati**. — Don Angelo **Berzi** [1815-1884]. Vita et pensiero. Prefazione di Mons. P. **Guerrini**. — Brescia, Ancono, 1943, 8°, XXIV-422.

V. **Hostachy**. — Le R. P. Jean **Giraud**. Le mystique. — Grenoble. Les Alpes, 8°, 1942.

M. A. **Valentin**. — Lr Père **Giraud**. Sa vie et sa mission dans l'Eglise. — Lyon, N.-D. de la Salette, 61, rue Ct Charcot.

H. **Schauf**. — Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des XIX. Jhts, unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl **Passaglia** und Clemens **Schrader**. (Freiburger theol. Studien. T. LIX). — Fribourg, Herder, 1941, in-8, 284.

S. **Giovanni Bosco**. — Lettere scelte a cura di G. **Luzi**. — Turin, Paravia, 1945, 12°, 288.

A. **Amadei**. — **Don Bosco** e il suo apostolato. Dalle sue Memorie personali e da testimonianze di contemporanei. 2e edit. — Turin, S.E.I., 1940, 2 vol. in-8, XV-526 et 547.

L. **Fossati**. — Beata **Maria Crecifissa Di Rosa**, fondatrice delle Ancelle della Carità in Brescia. — Brescia, Casa generalizia, 1940, 8°, 166.

J. **Laframboise**, OMI. — La doctrine spirituelle de **Newman**. — *Rev. Univ.*, Ottawa, 1945, 15, 48-76.

M. G. **Dore**. — **S. Teresa di Lisieux**. — Florence, Salani, 1940, in-8, 280.

Bruno de San José. — Obras completas de santa **Teresita del Nino Jesùs**. Introd. prologos y notas. — Burgos, El Monte Carmelo, 1943, in-8, 840.

L. **Liagre**, CSSp. — Retraite avec **Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus**. — Lisieux, Annales, 1940, in-16, 127 p.

Lettere di S. **Gemma Galgani** disposte ed annotate per cura della Postulazione dei PP. Passionisti. — Rome, SS. Giovanni e Paolo, 1941, 8°, XXXII-496.

J. **de Guibert**, SJ. — A proposito delle lettere di S. **Gemma Galgani**. — *Civiltà Catt.*, 1941, 4, 199 205.

J. **Krynen**. — Juan **Valera** et la mystique espagnole. — *Bulletin hispanique* 1944, 46, 33-72.

L. **Fanfani**. — La principessa **Clotilde di Savoia**. Biografia, lettere e diario. 4e éd. avec documents nouveaux et notes. — Turin, Marietti, 1942, in-8, VIII-262 p. et 8 pl.

A. **Hoelzenbein**. — Adolf **Petit**, SJ. (1822-1914), ein moderner Priesterseelsorger und Bildner « grosser Christen ». — ZAM, 1941, XVI, 78-90.

C. **Haggeney**. — P. **Petit**, SJ. Ein Lebensbild. — Sarrebrück, Saarbrücker Druckerei, 1940, in-8, 232.

M. **Aron**. — Image de la Mère **Marie de Saint Julien Aubry**, ursuline de Blois et fondatrice de l'Union romaine (1850-1914), d'après des extraits de ses lettres et des fragments de ses écrits. Paris, Spes, 1939, in-16, 255.

J. **Joergensen**. — **Charles de Foucauld**. — Paris, Beauchesne.

P. **Doncœur**. — Le P. de **Foucauld** et l'action catholique dans les déserts. — *Cité nouvelle*, 10 nov. 1941, 641-658.

G. **Kanters**. — La mère fondatrice des Servantes du Cœur de Jésus **Oliva Ulrich** (1837-1917), 2e éd. — Bruxelles, Edition universelle, 12°, 214.

J. M. **Vosté**, OP. — Paul **Bedjan**, le lazariste persan (27 nov. 1838-9 juin 1920). Notes bibliographiques. — *Orient. christ. period.*, 1945, 11, 45-102.

Précieux renseignements sur sa vie d'après les archives de la Congrégation orientale et liste de ses ouvrages, en particulier des opuscules de piété, traductions et éditions de vies de saints, d'homélies.

M.-Th. **Guignet**. — Une expérience mystique. **Marie-Antoinette de Geuser**. — Bruges, Desclée De Brouwer, 1941, in-8, 296 p.

Melchior de Pobladura, OMCap. — Itinerario mistico de la M. **Angeles Sorazu**. Correspondencia epistolar con el P. **Mariano**

de Vega, su director espiritual. I[a] parte. La noche oscura del espiritu (julio 1910-1911). — Madrid, Mensajero serafico, 8[e], XXII-342.

M. de Pobladura.— Una flor siempre viva. Sor **Maria de los Angeles Sorazu.** — Madrid, imp. Aldus, 1941, in-8, 184.

Ph. Nyssens-Braun. — Dom Columba **Marmion** intime, d'après des traditions et des documents inédits. — Paris, Casterman, 1939, in-8, 142 p., fig., pl. et fac.-sim.

R. Thibaut. — Dom Columba **Marmion**, meester van het gestelijk Leven. — *Ons Geloof*, 1939, XXV, 433-442, 491-498.

D. Gorce. — A l'école de Dom Colomba **Marmion**. — Paris, Desclée De Brouwer, 1942, 12°, 182.

L. Verschueren. — De geestelijke leer van abt **Columba Marmion**. — *Nederl kathol. stemmen*, 1940, XL, 129-134.

X. — Un llamamiente al amor. Sor **Josepha Menéndez**, religiosa coadjutora de la sociedad del Sagrado Corazon de Jesus (1890-1923). — Toulouse, Apostolat de la Prière, 1939, in-16, 203 p. pl. et portr., 2e éd., 1944, 723.

C. Binda. — Don Edoardo **Poppe** e la vita sacerdotale.— SC, 1942, LXX, 174-180.

J. Creusen. — Le vœu d'abnégation du R. P. **Vermeersch**, SJ. (1858-1936). — *Gregorianum*, 1940, XXI, 607-627.

P. Hildebrand. — Michiel **De Swaen**. Zijn Vlaamsche omgeving. — OGE, 1940, XIV, 208-219.

E. Csavossy, SJ. — Una tomba presso il Danubio. Vita e diari di suor Maria **Margherita Bogner**, versione dal francese.— Milan, Daverio, 1941, 16°, 115.

O.-A. Boyer. — She wears a crown of thorns (Marie-Rose **Ferron**). Ellenburg (N. Y.) St Edmund's Rectory, 1939, XI-225 p. et 17 fig. S. 2,50.

A. de Castro Albarran. — Serafinillo. El alma o el mistico castillo interior de Aurora **Calvo Hernandez Agero**, que amó mucho Jesucristo y fué amada de El, y vivió y murió victima de amor y de dolor. — Salamanque, chez l'auteur, 1939, in-8, 396.

Silverio de Santa Teresa. — Vida de D. Pedro **Poveda Castroverde**, fundador de la Institucion Teresiana, 1942, in-8, 190.

P. Poveda Castroverde. — Meditaciones y consideraciones. — Madrid, Institucion Teresiena, 1944, 12°, 240.

X. — In memoriam. Padre **Crisogono**. — *Espiritualidad*, 4, 1945, 113.

X. — Cantique d'action de grâce ou chant d'amour. Autobiographie de Mère **Marie Sainte-Cécile** de Rome (**Dina Bélanger**). — Paris, L'évangile dans la vie, 1939, in-8, 324 p. et portr.

Ovis alba (Pseudonimo). — Suor **Maria Cleofe** del divino amore. stimatina. (Giglieto serafico. Fasc. I). — Florence, Tip. Fiorenza, 1939, in-16, VIII-150 p. et fig.

Venite adoremus. — Vita della serva di Dio Madre **Maria Maddalena** dell' Incarnazione.— Seregno, presso le Adoratrici Perpetue, 1938, 8°, 400.

A. Vietto. — Don Oreste **Fontanella**, direttore spirituale del seminario di Biella. — Turin, Berruti, 1940, in-8, 277.

Suor **Ferdinanda Andreis**. — Vita di un' anima. Autobiografia a cura di D. F. **Macaro** Salesiano. — Brescia, Queriniana, 1943, 16°, XX-319.

A. Portaluppi. — Don Luigi **Talamoni**, professore del Seminario laicale di Monza e Fondatore delle Suore Misericordine.— Monza, tip. sociale, 1941, 16°, 248.

Lo spirito di don **Orione**. Tratto dai suoi scritti e proposto ai suoi religiosi a cura del sac. C. **Sterpi**. — Venise, Emiliana, 1941, 8°, 208°.

D. Sparpaglioni, — Dom **Orione**. Cenni biografici. — Venezia, Emiliana, 1941, 8°, 306.

X. — All' ombra del Carmelo. Memorie di **Elisabetta Seneci**. Préf. du card. A. G. **Plazza**.— Breseia, Trez' ordine Carmelitano Teresiano, 1942, 12°, XX-242 p. et 10 pl.

D. Maudrone, SJ. — Arte et richezza spirituale di Maria Giovanna **Dore**. — *Civiltà Catt.*, 1943, 4, 349-359.

G. La Pira. — La vita interiore di Don Luigi **Maresco** [† 1943]. — Rome, AVE, 1945, 8°, 179.

P. Barale. —Don **Giacinto Luchino**, salesiano maestro dei novizi. Rome, Tip. Vatic., 1942, 8°, 296.

R. Lombardi, SJ. — Un' opera e un uomo, il P. **Garagnani**. — *Civ. Catt.*, 1944, 3, 202-213.

J. Van Reusel. — Peter **Lippert**, een modern ziener en apostel. — *Kultuurleven*, 1939, X. 134-153.

F. Desplanques. — Un itinéraire spirituel, Dieudonnée ou celle qui tenta de perdre son âme pour la sauver. — Spes, 1943, in-12, 129 p.

A. Tenneson. — Un directeur d'âmes. Le Père **Frédéric Gibert** de la Compagnie de Jésus. — Spes, 1941, in-12. XII-241.

D. Martin, OSB. — La doctrine monastique de dom Romain **Banquet**. — En Calcat, Abbaye.

P. Boisselot, OP. — Le Père **Bernadot**.— VS, 1941, 65, 97-107.

P. Boisselot, OP. — La physionomie spirituelle du P. **Bernadot**. VS, 1944, 71, 218-233.

P. Cras. — Naissance et premiers pas de la *Vie spirituelle*. — VS, 1944, 71, 234-240.

F. M. Catherinet. — Vingt-cinq ans d'action dans l'ensemble du mouvement spirituel. — VS, 1944, 71, 249-268.

M. Schumann. — Le P. **Bernadot**. — Vie intellectuelle, 1945, n. 1.

G. Goyau. — Le Christ. — Paris, Flammarion, 1940, 12°, 155. — Cf. J. **Lebreton** : le « Christ » de Georges Goyau. Le message suprême d'un grand chrétien. — *Construire*, 8, 1941, 306.

A. Bach. — Le royaume de Dieu est parmi nous. Fragments spirituels. Textes présentés par M. **Nédoncelle**. — Paris Bloud, 1941, 16°, 248.

M. Guérin. — Carnets intimes de Pierre **Croizier**. — VS, 1944, 71, 563-574.

Mère **Marie-Ignace Melin**, fondatrice et supérieure générale des Sœurs de la Sainte Famille du Sacré-Cœur. — Lyon-Paris, 1942, 8°, 392.

F. Cayré. — Le P. **Joseph de Guibert** (1877-1942). — *Année théol.*, 1945, 467-473.

L. Lechène. — Bibliographie du T. R. P. **Théry**, OP. — Oran, édit. Heintz, 1941, in-8, 95.

C. Roy. — Thérèse **Neumann**, la stigmatisée de Konnersreuth. — Montréal, Granger, 1942, 12°, 209.

Dr B. de Poray-Madevski. — Thérèse **Neumann** de Konnersreuth. — Paris, Lethielleux, 1940, 8°, 304.

Enquête sur le Cité et le monde d'aujourd'hui. — VS, 1945, 72, 274 sq. programme.

A. Valbuena Prat. — Antologia de la Poesia sacra española. — Madrid, Apolo, 1940, 12°, 666.

Crisogono de Jesus, OCD. — Caracteres de la espiritualidad española. Oposicion al iluminismo, armonia entre la oracion y la accion. — *Espiritualidad*, 1, 1941, 50-65.

XI. — Spiritualité orthodoxe

V. Lossky. — Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient. — Paris, Aubier, 1944, 12°, 248.

F. Cayré. — Questions religieuses et mystiques (Sur E. Le Roy et V. Lossky. — *Année théol.*, 1945, 441-466.

P. R. Camelot, OP. — Théologie mystique de l'Eglise d'Orient. A propos d'un livre récent. — VS, 1945, 73, 190-199.

Récit d'un pèlerin russe à son père spirituel, trad. par **J. Gauvain**. — Cahiers du Rhône, XII, mai 1943, 8°, 248.

C. Dumont, OP. — La prière perpétuelle chez les orthodoxes. — VS, 1944, 70, 545-553.

W. Theunissen. — Het ontstaan van het ascetisme en van het monnikenleven op den **Athos**. — *Hist. Tijdz.*, 1941, XX, 196-208.

XII. — Spiritualité protestante

Three famous mystics. — **Saint-Martin**, par A. E. **Waite**; Jacob **Boehme**, par W. P. **Swainson**; **Swedenborg**, par W. P. **Swainson**. — Londres, Rider, 1939, 8°, 192.

E. Nobile. — **Jakob Bôehme**. — Sua concezione morale, sua vita, importanza complessiva del suo pensiero filosofico. — Napoli, G. U. F. Mussolini, 1941, 8°, 23.

E. C. Salzer. — Jacob **Boehme**, il mistico di Gorlitz. — *Rev. fil. neoscol.*, 1941, XXXIII, 385-408.

D. Mahnke. — Die Rationalisierung der Mystik bei **Leibniz** und **Kant**. — *Blätter f. deutsche Philosophie*, 1939, 1-73.

M. C. Westphal. — The rise of European Pietism in the XVIIth and XVIIIth cent. — *Crozer Quarterly*, 1940, XVII, 3-24.

J. Bjorkhem. — Antoinette **Bourignon**. Till den svärmiska religiositetens historia och psykologi. — Lund, 1940, 459.

N. Garin. — L'illuminismo inglese. I moralisti. — Milan, Bocca, 1941, 276.

N. Ratcliff. — The journal of John **Wesley** (abridged). — Londres, Nelson, 1940, 8°, 364.

J. Huby. — J.-John **Wesley**, fondateur du Méthodisme (1703-1791). — *Construire*, 2, 194, 61-75.

G. D. Henderson. — The work of a Scottish mysiic. James **Gordon's** Comparative theology — *Church Quarterly Review*, 1940, CXXIX, 191-205.

S. Kierkegaard. — Christian discourses. — Oxford, Univ. Press, 1940, 8°, XVIII-389.

F. Holmstrom. — Uppenbarelsereligion och mystik. En undersökning av Nathan **Soderbloms** teologi. — Stockholm, Svenska, Kyrkans diakonistyrelses bokförl., 1937, XVI-431.

D. Lindquist. — Studier i den svenska andaktslitteraturen under Stormaktstidevarvet. — Stockholm, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokforl., 1939, XLIII-444.

M. Barbera, SJ. — Dal movimento del Gruppo d'Oxford al « Riarnamento morale ». — *Civiltà Catt.*, 1940, 4, 401-409.

XIII. — Islam

M. Asin Palacios. — Huellas del Islam. Santo Tomas de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz. — Madrid, Espasa-Calpe, s. d., 1941, 4°, 307.

H. Wehr. — **Al-Gazzali's** *Buch vom Gottvertrauen*. Das 35. Buch des Ihyā'ulūm ad-din. Trad., introd. et notes. (Islamische Ethik. T. IV). — Halle M. Niemeyer, 1940, XXV-117 p.

M. Asin Palacios. — La espiritualidad de **Algazel** y su sentido cristiano. T. III. — Madrid, E. Maestre, 1940 (1936), 8°, 303.

M. Asin Palacios. — La espiritualidad de **Algazel** y su sentido cristiano. T. IV : Crestomacia algazeliana. — Madrid, E. Maestre, 1941, 8°, 396.

H. H. Dingemans. — **Al-Ghazali's** Boek der liefde. — Leyde, S. van Doesburgh, 1938, 8°, V-163.

A. J. Wensinck. — La pensée de **Ghazzali**. — Paris, A. Maisonneuve, 1940, II, 205.

S. Lator, SJ. — **Algazzali** e l'amicizia spirituale nell' Islam. — *Civiltà Catt.*, 1941, 3, 204-214.

H. Salman. — Le Liber exercitationis ad viam felicitatis d'**Alfarabi**. — *Rev. théol. anc. et médiév.*, 1940, XII, 33-48.

G. Graf. — Ein Traktat über die Seele verfasst von **Hibatallah ibn al' Assal**. — *Orientalia*, 1940, IX, 374-377,

M. Asin Palacios. — Sadilies y alumbrados. — *Al-Andalus*, IX, 1944, 321-345, et X, 1945, 1-52.

XIV. — Autres spiritualités non chrétiennes

S. Lemaître. — Le mystère de la mort dans les religions d'Asie. Préface par **J. Bacot** (Coll. Mystères et religions). — Presses Universitaires, 1943, 16°, XI-152.

E. Lesimple. — Le pressentiment chrétien dans les religions anciennes. — Maisonneuve, 1942, 8°, 283.

J. Carcopino. — Aspects mystiques de la Rome païenne. — Paris, 1941, 320.

R. Eucken. — La visione della vita nei **grandi pensatori**. Trad. di **P. Martinetti**. — Milan, Bocca, 1942, 8°, 550.

G. Mancini. — L'etica **stoica** da Zenone a Crisippo. — Padoue, CEDAM, 1940, 8°, 152.

Cicéron. — Tusculanarum disputationum liber secundus [De contemnendo dolore] a cura di **P. Rosenda**. — Turin, SEI, 16°, 76.

L. Pelloux. — L'assoluto nella dottrina di **Plotino**. — Milan, Vita e pensiero, 1941, 8°, VII-227.

M. Burque, SMM. — Un problème plotinien. L'identification de l'âme avec Dieu dans la contemplation. — *Rev. Un. Ottawa*, sec. spéc., 1940, 141-176.

Lumbreras. — El ascetismo en la India. — *Razón y Fe*, 1942, CXXV, 169-178, 278-287 ; XVI, 131-140.

L. Ambruzzi, SJ. — Riflessi cristiani in **Rabindranath Tagora**. — *Civiltà Catt.*, 1942, 1, 282-291.

Y. de Montcheuil. — Nietzsche et la critique de l'idéal chrétien. — *Cité nouvelle*, 1941, 25 juin, 1153-1187.

G. Bastide. — La spiritualité **Brunschvicgienne.** — *Revue métaph. et morale*, 1945, 55, 21-53.

R. Lenoble. — La philosophie religieuse de Léon **Brunschvicg.** — *Ibid.*, 64-72.

N. B. — *Cette bibliographie sera complétée ultérieurement.*

TABLES DU TOME XXII
(1946)

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

ARTICLES, NOTES ET DOCUMENTS

COMPTES RENDUS

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

III. — TABLE DES NOMS PROPRES